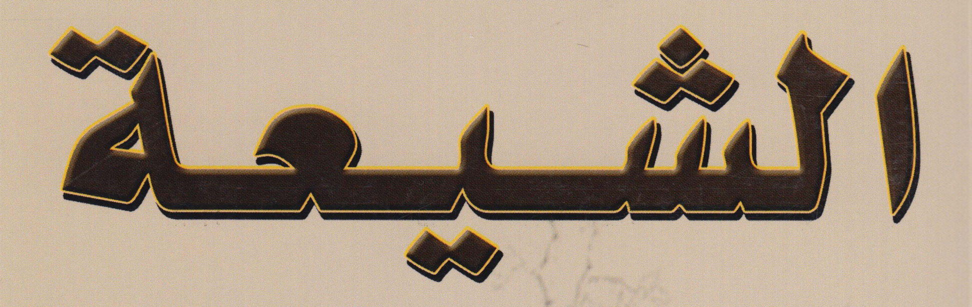
عبد اللطيف الحرز



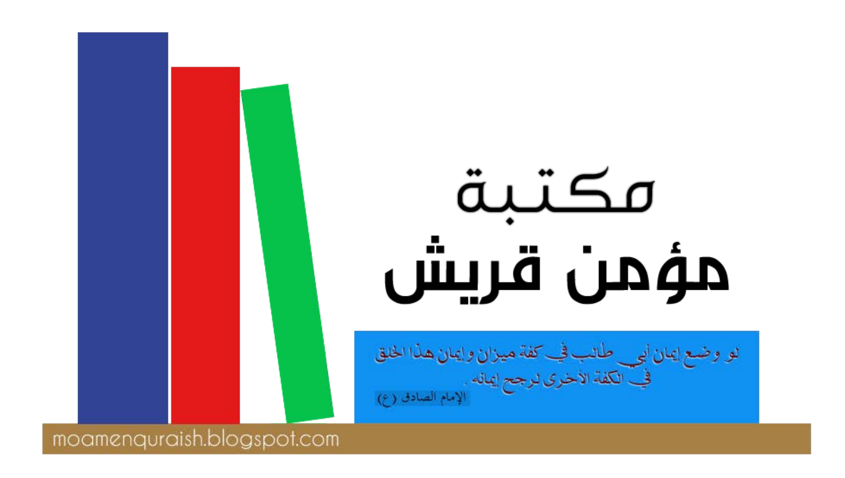
الشيعة

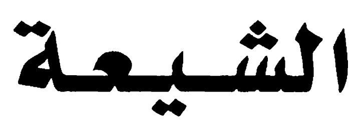
ومحنة الاختلاف في العقل العربي

مكابدات المنهج في نقد الثقافة السلطانية والعقل المتحيز



دار المحجة البيضاء





ومحنة الاختلاف في العقل العربي





الشيعة

ومحنة الاختلاف في العقل العربي

مكابدات المنهج في
نقد الثقافة السلطانية والعقل المتحيز

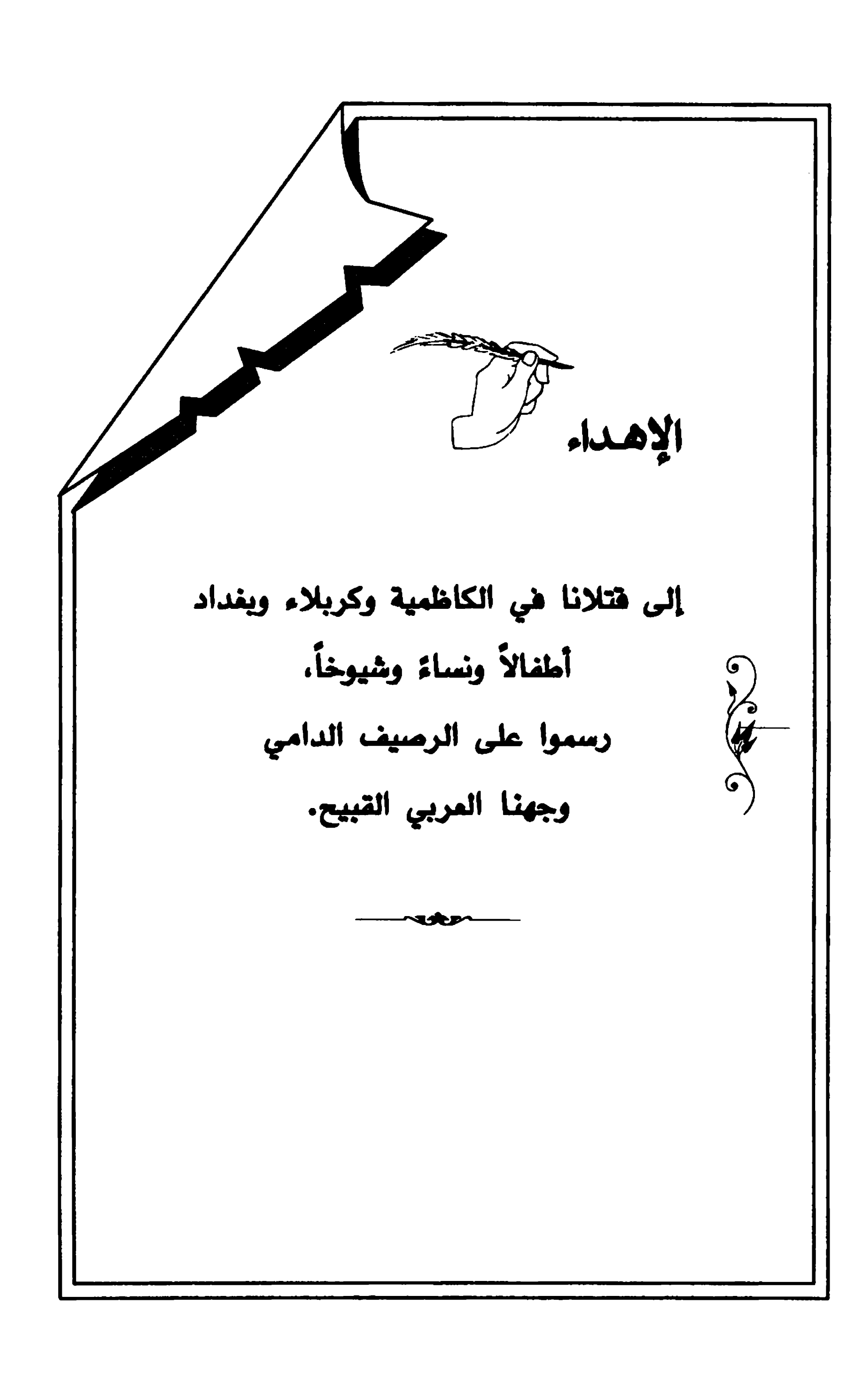
عبد اللطيف الحرز

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ / ٢٠١٠م



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال
ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com



الإهداء

إلى قتلانا في الكاظمية وكربلاء وبغداد

أطفالاً ونساءً وشيوخاً،

رسموا على الرصيف الدامي

وجهنا العربي القبيح.

المقدمة

(١)

من يصنع خطاب الثقافة؟!

بات هذا السؤال ضروري اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى. فقد باتت وسائل الإعلام المرئية والمقروءة محصورة بيد أصحاب نفوذ ومال يؤمنون بعقيدة أصولية متطرفة تحاول إلغاء طبيعة المجتمع العربي والإسلامي. تلك الطبيعة القائمة على الاختلاف والتعدد المذهبي. فخرجت الذهنية الوهابية اليوم كنموذج ناجح لإعادة إنتاج النمط الثقافي واستبدال الفضاء الدلالي للموروث التاريخي، عبر الولاء للسلطان بالمال والسيف، يتم إدخال الهوية إلى القِصابة والمشرحة. بالغنيمة والقوة يتم اليوم إدخال الأمة إلى منعطف آخر، من أجل أغراض سياسية بحتة وعبر الثقافة هذه المرة، يجري تفريغ المفاهيم من حدودها الماهوية، وسبكها بعلبة رسمية واحدة،

حيث المادة هي خدمة السلطة القائمة ووصم كل ما عداها بالبدعة والهرطقة وشق عصا المسلمين. نظرة واحدة إلى مفردات من قبيل: العقل، الحرية، المقاومة، الوطنية، لنجد أن المعنى بات واحداً للجميع: حفظ أنظمة الديكتاتوريات.

وعلى هذا الأساس يتم إدانة المقاومة ضد إسرائيل أو مقاومة المعارضة ضد الحكومة الغاشمة في هذا البلد أو ذاك، وتسمّى تخريباً للدولة وشلّ لأمن المجتمع. أما إذا كانت مفخخات تفجير في الكاظمية وكربلاء، يذهب ضحيتها نساءً وأطفالاً ومدنيين عزل، هنا بالذات تكون المقاومة العربية الشريفة!

وبعملية جرد بسيطة يوفرها الانترنت اليوم، يستطيع القارئ مقارنة عدد جهود المثقفين العرب في تكريس انشغالهم في التصدي للمقاومة من النوع الأول، وصمتهم أو تزويرهم، للمقاومة من النوع الثاني. لقد بلغت قيمة البحوث العلمية الأكادمية المفترضة إلى مستوى لا يختلف عن مستوى الدعاية المأجورة في هذه المحطة الإعلامية أو تلك. كل ذلك يوضح طبيعة الثقافة السلطانية ومنطق التزلف للطغيان. وقد سبق لنا أن شرحنا منطق السلطان وطريق تكوين الثقافة المزورة[١].

---

(١) عبد اللطيف الحرز: عاشوراء جرأة الحرية، طبعة المحجة البيضاء.

بات العقل العربي يفهم الحرية، بأنها الحفاظ على الطاغية، وإلا فهي الخيانة الوطنية، فالوطن هو الطاغية الحاكم، وليس الأرض ولا العدل، فضلاً أن تكون الوطنية هي الإنسان وفطرته، فما أبعد الوطنية العربية من كلِّ ذلك!

في فضاء كهذا تغدو مهمة الثقافة ليس الوعي وإنما «الترويض». والعقل هو في حسن الاستماع من منصة الحكومة المتجبرة، تغدو مهمة العقل هنا ليس الاكتشاف ولا التفسير، وإنما التبرير. كل شيء ما عدا سلطة غائب، يتم قياسه على الشاهد الواحد وهو الحاكم، وما لا يتوافق فهو ملغي يستحق التصفية فوراً. ويتم وضع كل ناقد للوضع الراهن، تحت طائلة نظرية المؤامرة. فسواء في التاريخ (أحمد الكاتب) أو في الفلسفة (محمد عابد الجابري) أم في السياسة (حسن العلوي) أم في الأدب (سعدي يوسف)، نجد طريقة التفكير واحدة. إن ثمة فرقة خائنة لم تطع سلطانها الجائر وحاكمها الطاغية، ولم تقبل الحدود الفكرية التي خطتها بطانة السلطان، لذا انهار التاريخ وزالت الأمجاد وعم النص واندحر العقل، وضاعة الأرض. فبقاء الأمة ببقاء طغاتها، وما الثقافة سوى ثياب الديكتاتور، والويل كل الويل لمن يرى الإمبراطور عارياً.

كان إدوارد سعيد يرى أن ذهنية الاستشراق قائمة على

الفصل الجوهري بين الشرق والغرب. وإن السرديات الغربية الكبرى كانت تتطور بمقدار اتساع رقعة الإمبريالية. بينما كان يرى فوكو أن الجنون والعيادة مثلهما مثل السجن، أمور خلقتها السلطة كأدوات قمعية يتم تصفية المختلفين والمعارضين لها[1].

وفي الحقيقة إن جميع ذلك ليس صفات حكرية على الغرب. فها نحن في الشرق نجد من يقوم بتشطير الأمة إلى أجزاء متباينة، فهناك السنة وهناك الشيعة ولن يلتقيا، كلاهما جوهر قائم بنفسه، ومن لم يقبل يتم إدخاله إلى دائرة الجنون والتخوين والعمالة مع الأجنبي. فالثقافة العربية اليوم بين صنفين: ثقافة سلطانية وثقافة تسلية. الأول هو من يمنح المرتبات وجوائز الأدب وشهادات العلم وجوزات السفر والتوظيف. والثاني هو من يقوم بتخديرك ويخفف بعض حمولات فطرية التساؤل والحق في الاختلاف.

وماذا عن تلك السرديات الشرقية أمثال تاريخ الطبري وابن الأثير وصحيحي مسلم والبخاري والطبقات الكبرى، وكتب الفقه الأربعة وشروحها المتعددة؟! هل يمكن لها أن تطبع وتنتشر ويستمر توزيعها ومداولتها، رغم ضخامات

---

(١) انظر كتابي إدوارد سعيد: «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية». وكتابي مشيل فوكو «تاريخ الجنون» و«المراقبة والمعاقبة».

المجلدات وصعوبة النسخ في تلك الأزمنة، لو لم تكن مدعومة من قبل الإمبريالية هي الأخرى، عربية هذه المرة؟!

●●●●

منذ ما يقارب العشرون عاماً، انشغل الوسط الثقافي العربي، بمشكلة الطائفية وإشكالية الوحدة الوطنية. فتقيأت المطابع أطنان من الكتب والبحوث لم تتجاوز رصيف التشريفات الحكومية وتصفيق أكف الترضيات. فالطائفية في البحث العربي لاعلاقة لها بحق البحث والتقصي وقيام المعتقد وفق البراهين الموافقة للفطرة، وليست الموافقة لصحيح السلطة القائمة، أو تجار يدفعون رواتب الأقلام. والوطن ليس هو حق كل إنسان بأرضه ومكان انتمائه وذكرياته وتشكيل شخصيته، وإنما الوطن في الذهنية العربية السائدة هو الدولة. الدولة التي لامعنى لها بدون الحزب الحاكم أو العائلة المستبدة أو الديكتاتور الأوحد.

إن ثقافتنا طبقية كما أن حكوماتنا طبقية. وإن شعوبنا لمسؤولة، كأنظمتنا المأزومة. ليست هذه الأوراق دفاعاً مذهبياً، وإن كان ليس هذا بمعيب فهو جزء من الحق الشخصي لكل فرد، لكنه حق الدفاع عن الكلمة ومحاولة الخروج من ثقافة الإعلام الحكومي، إلى فضاء التفكير الحر.

(٢)

كيف تُخلَق الذاكرة، كيف ينهزم العقل؟!

الثقافة تقوم على معاداة النسيان، بينما السلطة تقوم على معاداة التذّكر. فالثقافة تريد الاعتراف بالأشياء وصولاً للتعرف على حقيقة الذات. بينما السلطة تريد تعريف التعرف بكونه معرفة السلطة حصراً، هنا يجري نكران حقيقة الأشياء تمسكاً بحقيقة الأنا.

ونحن في العقل العربي والإسلامي، لم ينهزم العقل في حضارتنا إلا بعد اختراع عدة آليات لنخر الذاكرة. فالسلطة لا تستطيع غسل الأدمغة وجعل الأرواح مطيعة لها إطاعة عمياء إلا بعد تخريب التاريخ وخلق تراث آخر، يكون تراثاً لا علاقة له بالحقيقة، فلا يجري معرفة الشيء والأحداث كماهي وإنما كما تراها السلطة. هكذا يتم خلق ذاكرة أخرى تشرعن الطاعة المطلقة للسلطة وتحريم الخروج عليهم مهما بلغت جرائمهم وظلمهم. كل شيء يصبح باطلاً ماعدا السلطة فقط. فالأشياء والناس وكل ما في الكون، يعرف من أجل غيره، أما السلطة فتعرف من أجل ذاتها. تتحول الأشياء بحقيقتها إلى باطل يجب دفعه إلى وسوسة شيطانية يجب التعوذ منها، إلى خيانة للعقيدة والوطن يجب المعاقبة عليها. تتحول الحقيقة بما هي، إلى آخر

عدو، إلى شيطان مختبئ مخاتل. والسلطة إلى أنا إلى أنها جوهر الذات للفرد والجماعة، للدولة وللشعب، للجمهور وللنخبة، هكذا يتحول الدفاع عن السلطة ورموزها المخيالية إلى بديهية الطاعة لها واجب والسؤال عنها بدعة. وبما أن الكتابة بحاجة إلى متلقي خالٍ من المسبقات، وإلى مال ووسائل نشر وتكاليف تأليف، وكل هذه الأمور هي بيد السلطة، فإنها، أي الكتابة، تتحول إلى إرادة قوة ووسيلة هيمنة، تصبح آلة لتبرير ما هو قائم، باسم المحافظة على الهوية، فالهوية الآن ليست سوى ذلك التاريخ المتخيل الذي صنعته السلطة، الهوية تصبح هي تلك الذات المُدَّجنة. التاريخ المزور يتحول عندها إلى بديل آخر عن العدالة. حيث الحسن والقبح، الظلم والعدل، الحق والضمير، العقل، كلها لا قيمة لها فيما إذا تصادمت مع السلطة ورمزها.

وهنا سوف نعرض لأربعة نماذج، نموذج تراثي يتمثل بقراءة بعض الروايات القديمة وهو هنا حادثة رزية الخميس. ونموذج تاريخي أي مقاربة كاتب يتخذ من التاريخ مشغل كتابي وهو الإيراني أحمد الكاتب. ونموذج ثقافي وهو المغربي محمد عابد الجابري. ونموذج أدبي وهو الشاعر سعدي يوسف. ونموذج سياسي وهو حسن العلوي. اللذان كلاهما من العراق. وبالطبع سوف يجد القارئ أسماء عديدة تدخل ضمن عملية

المقاربة، كلٌّ حسب موقعه من النسق الكتابي والمنهج الذي اختاره هذا الكاتب أو ذاك. وقد حرصنا على الاختصار قدر المستطاع، تجنباً لاعتباطية الإنشاء. وحرصاً على وضوح الأدلة والاعتراضات، حيث كثيراً ما تكون الإطالة جزء من نرجسية ثقافوية لا مدخل للموضوعية فيها إن لم تكن نقصان فيها وتستراً على غيابها.

النموذج الأول

عدو الكتابة وصناعة التوثيق الرسمي

مشهورة هي مقولة هتلر بأنه كلما سمع كلمة ثقافة يتحسس مسدسه، هذه المقولة لم تخضع لتأويل ولا لمحاولة تعميم، وإنما جعلها جزء من التاريخ المنسي أو المسكوت عنه، لكون هتلر سلطة مهزومة وقائد اندحر وبات القدح فيه بمثابة التشفي من عدو أو دليل على صحة نهج الذين حاربوا. بينما المقولة الأقدم (إن النبي ليهجر، يكفينا كتاب الله) قد خضعت لتأويلات من قبل قوم يستنكرون التأويل، ويحاربون كل من يتحدث بها بذهنية رافضية مع أنهم يشنعون على الروافض!.

ذلك أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب هنا قائد منتصر وليس منهزم، خليفة مقتول وليس منتحر مثل هتلر، وهو فوق ذاك ناصر الطبقية وذهنية القبيلة، حتى بنظر أكثر الباحثين تطرفاً

في تأييد وجهة نظر أهل السنّة والأكثرية[1].

الأكثر خطورة هنا أنه سلطان انبنى على وفق ذهنيته نسق من النظام ومن السلطة المنتصرة. عمر بن الخطاب هنا ليس رجل من رجالات التاريخ وإنما هو نوع من الآيديولوجيا. الآيديولوجيا التي تخلق النسيان والذاكرة وتعيد إنتاج المتخيل بأنه هو الحقيقة، الحقيقة حكراً.

وقد كان الخليفة الثاني أول عدو للثقافة، إذ منع تدوين السُّنَّة بعد أن رفع شعار الاكتفاء بالنص الأول.

في كتاب الوصية[2]، يقدم لنا الإمام النووي، نموذجاً واضحاً لكيفية ما نسمية هنا بـ الثقافة السلطانية، وطريقة عمل آلياتها:

(أما كلام عمر ﷺ فقد اتفق العلماء المتكلمون في شرح الحديث على أنه من دلائل فقه عمر وفضائله ودقيق نظره، لأنه خشي أن يكتب ﷺ أموراً ربما عجزوا عنها واستحقوا العقوبة عليها لأنها منصوصة لامحالة للاجتهاد فيها فقال عمر: حسبنا كتاب الله

---

(1) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن ج١ ص٢٢٩. طبعة مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٦.

(2) في شرح مسلم ج١١ ص ١٣٢.

لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فعلم أن الله تعالى أكمل دينه فأمن الضلالة على الأمة وأراد الترفيه على رسول الله ﷺ فكان عمر أفقه من ابن عباس وموافقيه).

وقريب من هذا التخريج نجده لدى الإمام البيهقي في كتاب دلائل النبوة.

هنا النووي يقدم لنا نموذجاً جيداً في كيفية تحويل التاريخ إلى آيديولوجيا. فهو، أي النووي، أولاً يلغي الخصوم ويجعل الموافقين له هم وحدهم العلماء، فألف ولام الجنس تندمج بألف ولام العهد، فما عهدناهم موافقين لنا هم العلماء وما سواهم فليس لهم وجود أو هو عدو، وفقاً لذهنية توراتية قديمة تقول (كل شخص ليس منكم هو من أعدائكم). وانتهاء الكلام بالتعالي على ابن عباس، ليس بريئاً إذ إن ابن عباس هو الذي سوف يكرر ذلك القول الحزين (الرزية كل الرزية) فاشتهرت الواقعة بسببه بعنوان رزية يوم الخميس[1].

الأمر الثاني الذي يقوم به النووي أنه يطرح تأويلاً بلا

---

(١) انظر: صحيح مسلم ٣/١٢٥٩ ح١٦٣٧ والمغازي النبوية لابن شهاب الزهري ص١٣٦.

دليل من وقائع التاريخ، هنا لايوجد استنطاق ولا بحث وإنما أجوبة. النووي لايدع مجالاً لأحد أن يفكر لِمَ قام عمر بن الخطاب بهذا الفعل، إذ يستعجل النووي القول بأن هذا الفعل كان من الفضائل، وأنه موافق للقرآن، مع أن عمر الخطاب يوم ذاك لم يكن خليفة بعد، ثم إنه لم يستشهد لتبرير تصرفه هذا بأحد من الآيات التي يجلدنا بها النووي. والذين حولوه ليسوا مجموعة من الغرباء وإنما هم أيضاً صحابة نزل القرآن بين أيديهم وكثير منهم كان سبب نزول جملة من الآيات.

ولا يعتني النووي هنا بأن مثل هذا التبرير يجعل عمر بن الخطاب أدرى بشؤون الدين والقرآن من النبي، فعمر يعلم بان الكتاب لم يفرط في شيء بينما النبي يجهل ذلك لذا يريد أن يكتب للأمة كتاب، ويتحول عمر بن الخطاب الخائف من كتابة أمر لا تطيق الأمة اتباعه، هو الرحمة للعالمين وليس للنبي!!

وإذا كان النووي قد خالف التاريخ في الفعل الأول، وتعدى على مفهوم النبوة والدين في الأمر الثاني، فإنه سوف يقوم بإلغاء الواقع في الأمر الثالث. حيث إنه يصور أن الخليفة عمر بن الخطاب بفعلته تلك قد (أمن الضلالة على الأمة وأراد الترفيه على رسول الله) رغم أن النبي تألم من رد عمر وطرد القوم من حوله، وأن عمر سوف يرفض تفسير علي بن أبي

طالب، للقرآن الذي كتبه بعد وفاة النبي، وقال له أيضاً ذات الكلمة (لا حاجة لنا به)، ورغم أن الأمة سوف تشهد حرباً ضروس منذ ذلك اليوم وحتى يومنا هذا. فكتاب النبي الذي أراد كتابته لايغنينا القرآن عنه لكون القرآن كتاب عال البلاغة حمال لأوجه من التفاسير المتعددة والمختلفة، بخلاف كلام النبي الذي هو أقل بالتأكيد من بلاغة الله، لذا فالأمة بحاجة إلى بيان النبي دائماً ولم تستكفي بالقرآن في أي مرحلة من مراحلها، فقد كان الرجال والنساء، الشيوخ والشباب، يأتون ويسألون عن معنى هذه الآية أو تلك. وأصلاً كيف صح من الفكر السني أن يقبل بهذا التخريج وهو يؤمن بكون النبي يجتهد والأمة تجتهد بخلاف المشهور من الفكر الشيعي، وإذا كان كتاب الله يكفي فلماذا كان عمر بن الخطاب أكثر الصحابة اجتهاداً؟!

تتقوّم السلطة بأن تتحول إلى بلاط ولو بكومة من تراب الخنادق أو كهوف في الجبال، حيث يحيط الخواص أنفسهم بحرس مميزون يكونوا شركاء لهم في الغنيمة. فالسلطة انغلاق، وحصر واستثناء والأجوبة الجاهزة، لذا كان من الضروري أن يكون هناك مبشرون عشرة في الجنة لايمكن التشكيك فيهم مهما بلغت جرائمهم، وأخطائهم. بينما تقوم الثقافة على الانفتاح والتفكيك والتساؤل. ومن هنا نفهم لماذا كان منجز

فقهاء البلاط عبارة عن آداب سلطانية تقنن بأنه لاجدال في الحج ولا في أي مكان، فالسؤال حق للخليفة وجلاوزته وعسكره فقط. بينما كانت حركات التحرر تقوم دائماً على المطالبة بإعادة الوعي للجماعة وجعل العقل هو أساس الثورة، فالنصوص جزء من تركة الخواص إذ لايستطيع أياً كان فهمها والدخول في عمليات الشرح والتفسير التي لاتنتهي، بينما العقل فطرة الله التي فطر الناس عليها وجعله طاقة متوفرة بيد الجميع.

حركات التحرير والثورة كانت تنادي بالتعليم وحق المساءلة بينما موظفو البلاط من فقهاء ومؤرخين وفقهاء وشعراء، كانوا يقولون هذا هو التوحيد بالأف والالم وما غيره فهو كفر ورفض وزندقة. وما له دلالة بليغة هنا ان يكون عنوان كتاب محمد عبد الوهاب هو «التوحيد» فمؤسس العقيدة الوهابية يقدم العقائد التي أساسها السؤال ومحاولة الفهم حيث لا يمكن التقليد، بكونها عقيدة مفروغ عنها. فحسبنا السلف وما قال، تماماً كما قيل في رزية الخميس.

وهنا نجد ذات آليات النووي السابقة. فالتوحيد هو توحيد محمد الوهاب لا غير، وما عداه شرك وضلال. والتوحيد ليس فعل قلبي إيماني وإنما خندق قنص أعداء الخليفة الجديد، لذا يجب عقد محاكم التفتيش العسكرية والكتابية، الأرضية

والانترنتية، الأكادمية والإعلامية، فكل من يؤمن بتوحيد الشيخ محمد عبد الوهاب هو مشكك بصحة رأي الشيخ، ومن شك بهذه الصحة فتح باب الشك بشرعية المؤسسات التي قامت على أساس تراث هذا الشيخ. فإذا كان رجل الدين القديم مهمته ايجاد سبل التأويل والاقناع لمقولة عمر بن الخطاب يكفينا كتاب الله، فإنه على رجل الدين الجديد أن يبحث عن أسس الإقناع والتغطية على مقولة يكفينا كتاب محمد عبد الوهاب، أو ابن تيمية، أو غيرهما من هو على ذات النسق المرضي عنه من قبل سادة البلاط السياسي. فكما كان يقول لنا النووي بأن عمر أفقه من سواه على الإطلاق، كذلك الآن نجد الكاتب الوهابي يقدم لنا ابن تيمية أو محمد عبد الوهاب، بأنه هو شيخ الإسلام ومجدد الدين ومحي التوحيد. وهنا نجد أن كتبة البلاط يتحسسون أسلحتهم عند سماع كلمة ثقافة، وبحث. وإذا كنا قديماً نجد أن فقهاء البلاط يرفعون المصاحف حيث الاكتفاء بالورق عن الفهم والعمل، فإننا اليوم نصطدم بدعوى الطائفية، فكل بحث لايتفق مع مصالح البلاط السياسي ونسقه الإعلامي هو مذهبية وطائفية، بينما لو وجدنا أطروحات أكاديمية تكفر الجميع، وشيوخ معاهد ومساجد وجوامع، يدعمون القتل اليومي للأطفال والنساء، فإنا يجب أن نرفس الضمير والإحساس ونقول بأن هذا جهاد ليس إلا فالإيمان هو ما وافق

السلطان. وأن نكرر بأن يجب أن لا نسأل ولا نستوضح إذ يكفينا ما يقوله الشيخ أو الإعلام.

في كتاب ضخم يقع في ثلاثة مجلدات بلغ ٢٣١٧ صفحة،يحمل عنوان مثير: (الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها) كتبه «الدكتور» سعيد بن ناصر الغامدي. حيث صدر عن دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط١ ـ ١٤٢٤هـ، (ديسمبر ٢٠٠٣م) وتم توزيعه بشكل واسع رغم ضخامته، وهو في الأصل رسالة مقدمة إلى كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لنيل درجة الدكتوراه. . ونال بها المؤلف درجة الامتياز مع مرتبة الشرف الأولى، إثر مناقشة علمية تمت في تاريخ ٢٦/ ١/ ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م) هكذا فإن الرسالة، التي يرصد فيها ما يسميه بالانحراف العقدي للمبدعين العرب المعاصرين، حيث تم تكفير أكثر من مئتي كاتب ومثقف أمثال البياتي والسياب وأدونيس، ويكفي لتكفيرهم أن في كتاباتهم شيء من التشيع، والمؤلف لا يُكّفر فقط وإنما هو في الجزء الثالث يبيح دماء المثقفين ومن يخالفونه الرأي. وقد حصلت على الغطاء الأكاديمي عبر جامعة الإمام، وعلى الغطاء الشرعي والنقدي والأدبي عبر لجنة المناقشة التي تكونت من نخبة من الشخصيات الجليلة.

هنا نجد ذات الآليات التي قرأناها لدى النووي، تتكرر:

١ ـ العلماء المعوّل عليهم في الشهادة هم نوع معين ومحدد من العلماء الذين لوحدهم شرعية القول الشرعي وحقيقة العقيدة والتاريخ.

٢ ـ إن الكتاب يجهد لتقديم أجوبة، ويحارب أي نوع من الأسئلة.

٣ ـ ان الكتاب مرتبط بالبلاط والمؤسسة السياسية، لذا كان الكتاب بظاهره حروف وفي حقيقته سوط.

إذن المحنة الأولى في العقل العربي هي اضطهاد السؤال. فقد تأسست طبقة المثقفين (الشعراء والفقهاء) على تحويل بعض الشخصيات التاريخية إلى شخصيات كارزمية مطلقة. فباتت السياسة نوع من العقائد والهيام الشعري الذي أي تشكيك فيه خروج عن أصل الدين وجرح لعواطف الأكثرية. وعليه لا بد أن يكون السؤال من اختصاص الفقهاء المرتبطين بالبلاط أو المثقفين المرتبطين بالمؤسسة «لجم العوام عن علم الكلام» بتعبير الغزالي. وليس هو جزء من الحق الإنساني العام.

فالجدل طائفية، والتساؤل تشكيك وكفر، وعدم الاقتناع مرض يجب معالجته بُدرّة الخليفة أو بسيوف الشيوخ ومفخخاتهم القاتلة. فمن لا يسأل هو منا ومن لايقتنع هو خطر

يجب التخلص منه. فيغدو القرآن الذي هو المهيمن على الكتب السماوية السابقة، محكوماً بمقولة توراتية تحوّل حتى القرآن إلى نقيضين متحاربين: الورق والمعنى، السلطان والرحمن، الخليفة والإيمان. ومن هنا سوف يقف الإمام الشافعي والإمام مالك ذلك الموقف القاسي من علم الكلام، فالشافعي طرد علماء الكلام من دائرة الإسلام، بينما صرح الإمام مالك بوجوب اتباع أقوال مثقفي البلاط حتى لو كانت غير معقولة ولا مفهومة، «فالإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» حسب تعبير الإمام مالك. وهو قول سنجده جلياً من قبل مؤرخي الثقافة السلطانية مثل الحافظ الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام وكتاب الوفيات، والسمعاني في كتابه الأنساب وغيرهما. لقد تحولت مقولة الاستكفاء بكتاب الله إلى إلغاء العقل والتجربة، إذ لا حاجة لهما مع وجود كتاب جامع مانع، وتم الاستكفاء بفهم هذا الكتاب من خلال قصر وظيفة التفسير على فقهاء السلطة، فباتت المقولة الآن يكفينا الخليفة فلان عن أي خليفة آخر.. يكفينا هذا النظام الملكي أو الفلاني عن أي نظام آخر.. يكفينا الشافعي أو الحنبلي عن أي فقه آخر.. يكفينا الطبري أو ابن كثير أو ابن حزم عن أي مؤرخ آخر، وهكذا تستمر آلية الاستثناء والقصر التي كانت تقتصر بعشرة مبشرين بالجنة والآن بعدد خاص بالفقه أو السياسة أو التاريخ، فمن طبيعة الثقافة

السلطانية أنها آلية مقلصة ومختصرة، لذا كانت عملية البتر والتقليم مستمرة، طرد مذاهب عديدة عن دائرة الإسلام، حصر نوع معين من العائلات والمذاهب بالسلطة السياسية، إلغاء أي نوع من الاختلاف، سواء عبر تصوير الناس قومية واحدة أو دين أو مذهب واحد، وبذلك يكون الآخر ملغياً فهو إما غير موجود أو هو متخلف أو مشرك ضال.

فالنسق العربي يخشى على هتلره أن يسقط أو أن ينتحر، لكون موته يعني القضاء على الكادر الضخم الذي يعمل في بلاطه باسم الثقافة والدين والتاريخ والأمة والمجتمع. وهو الذي يفسر لنا كل ذلك الاستنفار الذي حصل ضد العراق بعد التاسع من نيسان عام ٢٠٠٣، فالقضية هنا ليست محاولة مساعدة طاغية وانما محاولة إنقاذ نسق عربي متوارث. الأمر المرعب لهذا النسق العربي أنه يخشى أن يفقد القدرة على تجديد هتلر لكل مرحلة كي لاينهار السدّ المبني من الكتب العملاقة والمساجد الواسعة، وينفتح باب السؤال. . فالسلطة تموت وتتعرى لكن العقل يبقى حياً فالاستبداد شذوذ وحرية التعلم والسؤال أمر فطري. وهذا يعني أن السياسة في العالم العربي ستبقى ممارسة للجلاد وثقافة السؤال جزء من بنية الضحية والتمرد والاستشهاد.

النموذج الثاني

مطارحات مع أحمد الكاتب

(١)

التطرف تطوراً
الشيعة والسنة خلاف أم اختلاف؟!

أقدم للقارئ أولاً، السبب الذي انسقتُ بسببه كتابة هذه الورقة: السبب هو أني انخدعت بالعنوان الذي وضعه الباحث أحمد الكاتب لدراسته: «الخلاف الطائفي ذهب مع التاريخ»، فرحتُ أنتظر الجديد الذي لم أقرأه، لكن الأمر طال فإذا بي أقرأ ذات مقدمة الطبعة الثالثة التي كتبها أحمد الكاتب.

فتلك المقدمة هي ذاتها مجموعة هذه الحلقات بلا أي تغيير، التغير فقط هو في وضع هذا العنوان والنشر على صورة حلقات، والذي هو فعل لا غبار عليه، يحتمه فنية القطع من

الكتاب ونشره بصورة مستقلة، لكن ماهو ليس بفني، هو اختيار مثل هذا العنوان، والذي لولاه لم تكتب هذه السطور. إذ من غير الممكن الوصول إلى الحقيقة عبر خطاب يتلاءم مع السلطة وترضية الأكثرية، ويصب لجام تفتيشاته في جيوب المعارضة والأقلية المضطهدة. خصوصاً وأن مشكلة الطائفية أبعد بكثير من أن تحلّ ببحث نظري حول الإمامة ونترك الاضطهاد والعنصرية والطبقية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية والشرقية. ثم إن منطق أحمد الكاتب هو منطق رغم كل تلبيساته، منطق يقول بوجود فرقة حق واحدة يجب العودة إليها للنجاة، تلك النجاة التي تسترضي الإعلام السلطوي بطريقة مكشوفة عبر نشر بيانات تقدم تنازلات مجانية.

إذن ونتيجة لهذا اللبس في عنوان سطور سبق للباحث أحمد الكاتب نشرها، كنتُ أقرأ أمراً، وأنا انتظر أمراً آخر.. دونتُ هذه السطور التي هي ليست مناقشة بالمعنى العام والفني بقدر ماهي محض هامش تعديلي، وحرصاً على مقدار أكبر من الوضوح فنتابع الأمر تسلسلاً من هذه الزوايا):

١ ـ يفتتح أحمد الكاتب بحثه/ المقدمة، بطرح هذه الصيغة من التساؤل:

(هل يوجد مبرر واقعي وجدي للتمايز بين المسلمين

اليوم؟ وهل يوجد معنى حيوي للفرق بين الشيعة والسنة؟ وهل يوجد مفهوم حقيقي ومعاصر لمصطلحي: الشيعة والسنّة؟ أم أن هذه مفاهيم ومصطلحات تاريخية قديمة وجوفاء؟ وأن الأمة الإسلامية اليوم قد تجاوزت الخلاف التاريخي القديم الذي حدث بين المسلمين في القرون الأولى حول شروط الخلافة ومواصفات الخليفة ومن هو أحق بها).

يقال: إن فهم السؤال نصف الجواب، بيد أن الباحث أحمد الكاتب، لا يسعفنا أن نمضي معه خطوة خطوة، ما دام هو قد اقتطع المقدمة وحولها إلى بحث مستقل، لمعرفة كيف يتكوّن الجواب لديه، وإنما قام بدمج الجواب سلفاً مع ذات السؤال، ومنذ افتتاحية البحث!

إذ، بعد النص السالف أعلاه مباشرة، يكمل أحمد القول:

(وذلك بعد مضي أربعة عشر قرناً على ذلك الخلاف، وعدم وجود مصاديق خارجية لأهل البيت أو الأئمة المعصومين الذين قال الشيعة الإمامية بانحصار الحق الشرعي في الخلافة بهم، من جهة،

وكذلك انقراض الخلفاء العباسيين أو العثمانيين الذين قال السنة بحقهم في الخلافة من جهة أخرى).

وإمعاناً في دمج الجواب الاستباقي، والذي هو جواب يقيني، كعادة الكتابة المتطرفة، يكمل أحمد الكاتب القول، وأيضاً بـ يقين لايحسد عليه:

(وإذا كان ثمة في التاريخ السحيق معنى معقول للخلاف الذي حدث بين المسلمين الأوائل حول الخلافة، فإن ذلك الخلاف، لاشك، قد انطوى مع الزمن، ولم يعد له أي معنى جدي أو حيوي معاصر، ولم يعد يتمثل اليوم سوى في بعض المخلفات والقشور والعادات والطقوس والرواسب التاريخية)

هذه الصيغة تساوي بين الفقرتين: (ولم يعد له أي معنى جدي أو حيوي) = (ولم يعد يتمثل اليوم سوى في بعض المخلفات. . الخ).

فالصيغة الثانية بمنزلة شرح الأولى لاغير، لكن إذا أمكن القول بأن ما هو عادات وطقوس، ليس بـ «جدي»، فكيف يصح ان يكون ما هو «رواسب تاريخية»، ليس بـ«حيوي»؟!

سؤال يثير ماهو أكثر حراجة هنا: مالذي يفهمه أحمد

الكاتب ويدعو إليه، من مصطلح التاريخ أصلاً وتحديداً؟!

أحمد الكاتب الذي يطرح نفسه خبيراً بالتاريخ، هو أكثر الباحثين تشوشاً في فهم معنى التاريخ.

٢ ـ أحمد الكاتب مثله مثل الجمّ الأوسع من الباحثين، يساوق ما بين التدخل في التنظير السياسي، وبين التقدم والمعاصرة، وما بين الحيادية في مثل هذا التنظير، وما بين التخلف. لذا كان أحمد في كتابه «تطور الفكر السياسي الشيعي»، يكرس مفهوم «النهضة» الشيعية، حسب مستوى تدخل الفقهاء في مثل هذا التنظير.

وكما هو واضح، فإن هذا الخلط والمزاوجة بين الضفتين، حتى وإن أردنا الموافقة عليه، فإنه لا أقل، ليس بالأمر البديهي، ويحتاج إلى مستند تنظيري، يبرر مثل هذا المنهج، لكونه (ولنقل أيضاً: لا أقل)، يقسم التاريخ الفقهي إلى فقهاء متخلفين، وفقهاء نهضويين، وهو تقسيم يلتحق به عدة تبعيات من القضايا، جميعها ليس بالأمر الهين والتافه، كي نقفز عليه بهذا الشكل.

٣ ـ الأمر متركز لدى أحمد الكاتب، حول الحقل السياسي، فمباحث العصمة والإمامة، ليست إلا مقدمة لبحث الدولة الدينية الإسلامية، لذا فهو يخلطه بالحقل العلمي

المعرفي الخالص. وإلا فأي معنى لقوله عن الخلاف الشيعي السني، بأنه:

(لم يعد يتمثل اليوم سوى في بعض المخلفات والقشور والعادات والطقوس والرواسب التاريخية).

إذ لا مبرر لمثل هذا الإطلاق والخلط (= والذي هو باب واسع المصاديق بشكل عجيب لدى أحمد الكاتب، في كل ما كتب حتى الآن)، سوى خلطه ما بين السياسي والمعرفي.

وإلا ـ مثلاً ـ فالخلاف بين المذهبين، من جواز المسح على الخفين في الوضوء، في باب العبادات، وحتى زواج المتعة في المعاملات، فضلاً عن قضايا المواريث والقضاء السياسي، سيبقى اختلاف ليس في القشور أولاً، ولاعلاقة له بالمصالحة السياسية ثانياً.

إذ ليس جميع الفقهاء السنة فهموا من النصوص الدينية، جواز المسح أو بطلان زواج المتعة، هم موافقون ـ بإطلاق الكلمة ـ على الأطروحة السياسية المشتهرة باسم السنة، أو أن جميعهم مساند لسلاطين عصره.

وقل ذات الأمر بالنسبة للفقهاء الشيعة، وها نحن اليوم نرى إيران تعاقب على زواج المتعة، رغم أنها دولة دينية شيعية، وهي الأرض التي صدّرت نظرية سياسية خاصة، بينما

السعودية أخذت تخفف الكثير من الإجراءات التي تختلف مع كيانيتها الوهابية، مع أنها الأرض التي صدّرت ـ ولا زالت ـ الكره السني ضد الشيعة وأئمتهم.

بكلمة أوضح:

سواء قلنا بأحقية علي بن أبي طالب بالخلافة، أم لا، أو قلنا بان بيعة الخلفاء الثلاثة كانت قانونية تمثل رأي الأئمة آنذاك أم لا.. تبقى طريقة قراءة النص الديني، بؤرة للكثير من الاختلاف ما بين المدرستين الشيعية والسنية. وطبعاً هذا لا يلغي أن الخلاف السياسي لعب، ويلعب دوراً كبيراً في عملية توثيق الرجال ورواة الحديث، الذين تم اعتماد رواياتهم في تقنين نوع معين من التشريع، في كلتا المدرستين.

٤ ـ أحمد الكاتب هنا، كما في أغلب ما كتب، يركز على المنهج التاريخي، وكأنه منهج سحري يفتح مغاليق جميع الأبواب. من حقه، ومن الموضوعية بمكان، الاهتمام بمنهج معين يكون اختصاص معين لهذا الكاتب أو ذاك، لكن أن يكرس الكاتب أن جميع الإشكاليات، والتي هي بمستوى الخلاف بين مذهبين لهما تراث عملاق في المنقول والمعقول، يمكن حلها بالرجوع إلى هذا المنهج، فهذا مما لايمكننا تعقله، فضلاً عن القبول به وتبنيه.

٥ ـ على أن الباحث أحمد الكاتب، لايستخدم هذا المنهج بأحد معانيه الأكاديمية المعروفة، وإنما بمعناه التداولي المدرسي القديم في أروقة البلاط التعليمي الديني، أي بمعنى تعقب الفكرة زمنياً.

المشكلة الأعمق هنا في المواضيع التي يختارها أحمد الكاتب، هي أن رصد كون هذه الفكرة ظهرت في حقبة زمنية معينة ولم تكن موجودة قبلاً، لا يحتم إلغائها، أولاً، كما أنه لايعالج الأدوات التي أنتجتها ثانياً.

خذ كمثال مبسط، ما قام به بعض الكتّاب، من تعقب زمني لبحث التقليد في كتب الفقه الشيعي، فقال بأن مسألة التقليد «بدعة» أو انسياق سياسي للفقهاء، لكون هذا المبحث لا وجود له قبل كتاب العروة الوثقى للسيد اليزدي، والكتاب المدرسي السابق في الحوزة، «شرائع الإسلام» الذي هو فتاوى المحقق الحلي، خالٍ من هكذا بحث.

هكذا يقع الكاتب في تناقض بائس، فما معنى أن يكون كتاب الشيخ الحلي مسائل فتوى (لذا كتبها بدون دليل)، ثم نستنتج أن التقليد أمر مستحدث لا سابق له؟!

مثل هذا التناقض سببه أن المنهج التاريخي بهذا المعنى، إذ هو يتعقب فكرة ما زمنياً، فإنه غير قادر على إعطاء الإجابات

واستنباط الأحكام.. نعم هذا المنهج يعين على ذلك لكنه ليس من اختصاصه وفوق مستوى حمولته.. فضلاً على أن يقوم الباحث باستباق إعطاء الأجوبة قبل عرض البحث أصلاً ومن الأساس!!

٦ ـ على أنه بغض النظر عن ذلك كله، يبقى من مفارقات أحمد الكاتب، أنه لايستخدم منهجه هذا (على العلّات التي فيه) إلا بنقد المذهب الشيعي فقط. في حين أن المنهج التاريخي يصوّر لنا تطور فكرة الخلفاء وقدسية الصحابة لدى السنة.. ويكفي ما كان ابن الخليفة الثاني، عبد الله بن عمر، ينتقد أباه ويخالفه، أو اختلاف النظر بين الخلفاء الثلاثة أنفسهم، كما هو حال الموقف المتضاد من حروب الردة، ما بين الخليفة الأول والثاني.. فضلاً عن استمرار الخلاف بين أئمة مدوني التراث النقلي السني، في تحزبهم كلّ لمجموعة خاصة من الرجال (مثل طعن مسلم بصحيح البخاري)، فما تجده تم تضعيفه عند هذا، نجده قوي موثوق عند ذاك.

وحقيقة أنه ما دام تم تكريس مقولة/ بديهية سابقة، تجعل ما هو «نهضوي» هو مشارك إيجابي في السياسة، وما هو متخلف هو ما ليس كذلك، يغدو من المحتم القول: إن المذهب السني إيجابي بشكل مستمر، والمذهب الشيعي، سلبي

على الدوام، حتى يغدو جوهر أطروحة أحمد الكاتب، هو أن إيجابيات الفقه الشيعي هي بمقدار اقترابه من الفكر السني. فالمذهب السني هو الأصل، باعتباره فكراً قائم الارتباط بالمؤسسة السياسية. عند هذا تغدو السلطة القاعدة المفروغ عنها في البحث الديني وأن كل مذهب قيمته مقدار اقترابه من السلطة.

في حين أن هذه نتيجة غير مستنتجة من المقدمات التي يطرحها الباحث أحمد الكاتب. لكوننا لم نطبق البحث إلا على الفكر الشيعي فقط، وإلا فليس كل ابتعاد للفقيه الشيعي عن السياسة مرتهن بنظرية «الانتظار وغيبة الإمام»، ولا كل مشاركة للفقيه السني، هي قناعة بضرورة تطور الفقه الإسلامي.

إن خلطًا كهذا يضاد المنهج التاريخي نفسه وخروج عنه بشكل كلي.

٧ ـ وإذ بات الأمر خارج التاريخ كله، بات القفز أمراً سهلاً، لذا كانت مثل هذه الصياغة تتغافل عن كون التتبع التاريخي يرصد لنا بأن الكثير، وليس الكل طبعاً، فمثل هذا التعميم سيكون قراءة طائفية حزبية بلا شك، من مشاركات الفقهاء السنة للزعماء السياسيين، هو ليس وعي بقراءة معينة للفقه أو الواقع، وإنما هو محض انخراط في بلاط الديكتاتورية

والسلطة السياسية.. الدكتاتورية التي يكفي أن ضحيتها ليس فقهي سني بمنزلة أبا حنيفة، كمثال واضح، وانما فرقة إسلامية باكملها وهي المعتزلة.

بينما لو كان الموقف الشيعي هو محض موقف عزلة سلبي، لما غدا مذهب مطارد يتم بيع رؤوس أتباعه بهبات ملكية وأميرية.. ولما تم صلب المؤمنين به على جذوع النخيل والأسواق.. إن عقيدة تؤمن بوجوب الانتظار والعزلة عن المجتمع ارتقاباً لساعة ظهور إمامها الغائب، ولا تنظر بضرورة الابتعاد عن السياسة.. هي عقيدة جديرة بأصحاب السلطة الاحتفاء بها وتكريسها، كي يتم ترك الواقع والحياة لهم فقط.. وترك هؤلاء يعيشون في سراديب أئمتهم.. في حين أن هذه العقيدة لا زالت تمثل مصدر قلق سياسي، حتى يومنا هذا.

أليس المنهج التاريخي سوف يتصادم معنا بنتيجة غير معقولة كهذه؟!

لـمَ لا نقارب الأمر بأن مثل هذا الاعتزال كان يمثل موقف احتجاجي على السلطة وهو يكبد الفقيه الشيعي من الخسائر، أكبر بكثير مما لو شارك وأعطى حكماً تنظيراً فيها، دقق مثلاً، بتلك المكتبات التي تم إحراقها من قبل السلطة العباسية، لمن يروي الفقه الشيعي كمرسلات ابن أبي عمير

وغيرها، لماذا لايفهم أحمد الكاتب من الفاعلية السياسية سوى التنظير للدولة الدينية أو المشاركة في السياسة القائمة؟!

لستُ أقول هذا كيقينيات، وإنما محض دعوة لإعادة النظر، كمحاولة للخروج بالمنهج من إرهاق التزلفات والترضيات المدفوعة الثمن، أو المطأطأة تحت وطأة الشعور بالنقص تجاه عقيدة الأكثرية وجهازها الحاكم.

٨ ـ ولكون ما هو إيجابي هو سياسي، و«السياسي» هنا معنى لايفهمه سوى أحمد الكاتب إلا بشكل عجيب لا وجود له سوى في ذهنه هو فقط. لذا وصل به الأمر إلى دمج آخر للسياسي، وهو دمج مابين السياسي والعسكرتارية والقتال، فعد القول بترك الجهاد الابتدائي، لدى المذهب الشيعي من التخلف والنكوص:

> *(أما في موضوع الجهاد الابتدائي، فإنه بالرغم من تحرر الفقهاء الشيعة الإمامية من نظرية (التقية والانتظار) خلال القرون الأخيرة وفي كثير من المجالات، فإن الموقف العام ظلّ سلبياً ولم يحدث تطور يذكر إلا في السنوات الأخيرة، ولم أجد من يتحدث عن جواز الجهاد في عصر الغيبة سوى السيد محمد الحسيني الشيرازي).*

لا أريد هنا سرد قائمة الفقهاء الذين أباحو الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، في حالة كون الأمر له من الإيجابيات في نشر العقيدة الدينية، أكثر من السلبيات، يكفي أن أشير إلى ما كتبه محمد جواد مغنيه في كتابه «فقه الإمام جعفر الصادق»، والسيد الخوئي في ملحق كتاب «منهاج الصالحين» وهذا يكفي لتبيان أن أحمد الكاتب، مثله مثل العديدين غيره، لا يقرأ ما هو أمامه كما هو، وإنما يملي عليه ما يريد هو بذات.

إن دمج السياسي بالقتال الابتدائي هنا، خروج عن المعاصرة إلى شرعنة التصفية والإبادة الدينية، لا غير. ولاشك أن ابتعاد الفقه الشيعي عن هذا الموضوع منذ تاريخ الإبادة الإسلامية للشعوب الأخرى باسم الفتوحات، وحتى اليوم، هو أحد الأمور التي تستحق التبجيل والاحترام والاعتزاز. خصوصاً في عالمنا المعاش الآن، حيث جنون الإرهاب، الذي يدعونا نحن مزاولي الكتابة، إلى الدفاع عن الإنسان، وحرية المعتقد. . فهل ننادي لرفع الخلاف بين الشيعة والسنة، كي نشرعن إعلان حرب الإبادة الجماعية بين معسكر المسلمين، سنة وشيعة، ضدّ غيرهم من الأديان؟!.

أحمد الكاتب يكيل مثل الاحتفاء لتشجيع إباحة الدم، فكل ما هو إيجابي هو سياسي، وكل ما هو قتالي هو سياسي،

إذن فهو إيجابي أيضاً، لذا نراه يصنف دعوى القتال الابتدائي، بأنه نوع من التحرر والتقدم:

(تحرر الفقهاء الشيعة ، وقد تقدم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية خطوة أخرى)،

في أي جانب يا ترى، من جوانب المنهج التاريخي استنبط أحمد الكاتب مثل هذا الحكم الإيجابي للجهاد الابتدائي.. أليس التاريخ هو ذاته من أعطانا الكثير من المواعظ على تلكم الغلطة؟!

٩ ـ لنلملم الآن كبرى المواضيع التي تطرق إليها أحمد الكاتب في هذا البحث/ المقدمة:

أ ـ حصر تقدم الوعي بالمشاركة في السياسة القائمة، أو إعطاء نظرية ما في الدولة.

ب ـ دعم القول بالجهاد الابتدائي، وهذا أمر طبيعي فمثل هذا الجهاد هو توسع لرقعة مثل تلكم السياسة الدموية التي يريد أحمد الكاتب من الشيعة المشاركة فيها.

ج ـ دعم القول بصلاة الجمعة، والتي هي صلاة سياسية.

د ـ تسليط الضوء على الخمس باعتباره نافذة سياسية.

هـ ـ متابعة مسيرة تدخل بعض الفقهاء الشيعة في السياسة وصولاً إلى السيد الخميني ودولة ولاية الفقيه.

السؤال هنا، بغض النظر عن صحة الصورة التي رسمها أحمد الكاتب: ما علاقة كل ذلك بتلك الأسئلة التي افتتح بها أحمد هذا البحث؟!

اياً كانت النتيجة، نفياً أو إثباتاً، أي علاقة لها بتقارب السنة والشيعة؟!

ثم أين مثيالاتها في الفقه السني.. فهل نقارب طرَف إلى طرف بنقد أحدهما فقط؟!

هل الباحث أحمد الكاتب يضمر القول بأن المذهب السني هو الحق كله، والمذهب الشيعي وحده يتحمل وزر الخطأ؟!

أمر يبعث على التشكيك فعلاً، خصوصاً وأن أحمد الكاتب يقول بأن مدرسة أهل البيت تقول بالشورى، «الشورى» التي يوحّد أحمد الكاتب بينها وبين الديمقراطية، كعادة الكثيرين من المسوقين للدين، لكن أليس هذا يناقض المنهج التاريخي نفسه؟!

إذ التاريخ يؤكد لنا أن مقولة الديمقراطية مقولة قديمة في التراث اليوناني الذي اطلع عليه المسلمون بشكل مبكر، مع ذلك عافوه ولم يقتربوا منه.. ولو كانت الشورى تعني الديمقراطية حقاً، لما حصل مثل هذا الابتعاد.. ثم كيف نستند إلى التاريخ ونخرج بمثل هكذا أحكام؟!

فليس الشيعة وحدهم لديهم نظرية النص، فحتى لو قفزنا على حادثة السقيفة، والتي هي أقل خُلقاً مما كان يحدث في زمن الجاهلية في ندوة الدار، وكيف كانت قريش تحل قضاياه في ذلك الحين، فإنه يتبقى أن الخليفة الثاني تم تعيننه بنص الخليفة الأول، والخليفة الثاني حصر الأمر في ستة سيدهم واحد فقط، أباح لمن يخالفه هدر دمه.

إن ممارسة أحمد الكاتب، مع كثير اعتذار لقصور التعبير هنا، تشبه سلوك السادي الذي لايرى العيب إلا في نفسه وأهله فقط، في حين أن المذهب الشيعي له من الصفات، إيجاباً وسلباً، بذات مقدار في المذاهب الإسلامية الأخرى. والسبب واضح بعين التاريخ: فهي جميعاً مذاهب عاشت في ظرف واحد وأرض واحده، وعند جعل واحد منها صالح، أي كان، وآخر طالح، فإننا بذلك نشرعن أن هنالك من عاش في التاريخ خارج ظروف التاريخ، يجب الرجوع إليه. والموضوعية تلزمنا بالتدقيق: أي المذاهب كان يعلن باستمرار بوجوب حرية التفكير والاتباع لا عن تقليد، وعدم شرعية التزام قضية لاسند لها سوى إعلام السلطات القائمة، وهذا يعني قلب منهج البحث لدى أحمد الكاتب رأساً على عقب. إذ الاقتراب من السياسة كان هو الذي يمنح الشرعية للبعض فيغدو حقاً ومذهباً

رسمياً للدولة، بينما كل ما يعارضها يتم رميه بالبدعة ومن ثم يتم إبادته وحرق تراثه.

١٠ ـ على أن الأخ أحمد الكاتب، اذ يقوم بعملية مراجعة تطور الوعي والاجتهاد، فإنه يقدم صيغة للاجتهاد في المذهب الشيعي لايقول بها أحد، ولنطالع هذا النموذج في كتابته هنا، إذ يقول:

(وكان الاجتهاد محرماً في الفكر الإمامي، الذي كان يحصر العمليات التشريعية الجديدة في الأئمة المعصومين ولذلك فقد كانت المدرسة الإمامية القديمة إخبارية تحرم الاجتهاد خارج النصوص (..) ولكن بعد القول بغيبة الإمام الثاني عشر ومرور مدة طويلة على انقطاع الاتصال (..) اضطروا لفتح باب الاجتهاد والقول بجاوز القياس).

عن صدق لا أعرف كيف لأستاذ في الحوزة والعلوم الدينية، زاول الدراسة والبحث سنين عديدة، يقول مثل هذا القول:

أ ـ فجميع الفقهاء الشيعة كانوا وما زالوا، يحرمون «الاجتهاد خارج النصوص»، بل وهذه هي أحد أهم عناصر الخلاف ما بين السنة والشيعة، فالشيعة مثلاً

تقول إنهم يقولون بجواز زواج المتعة وعدم جواز أداء صلاة النوافل جماعة، استناداً إلى النصوص، في حين الأمر بالمقلوب في الفقه السني، لكون الخليفة الثاني اجتهد فيها لا عن نص.

لا أحد من فقهاء الشيعة إلى اليوم، قال بأن الاجتهاد هو ممارسة مقابل النص، وحتى الأدوات العقلية والعرفية، التي تسمى بـ «الأصول العملية»، في علم أصول الفقه، فإننا نحتكم إليها عند فقدان النص، وبالتالي فنحن لسنا نحتكم إلى هذه الأدوات العقلية والعرفية في مقابل النص.. فمثل هذا الأمر ليس هو مستحيل الحدوث في المذهب الشيعي أو السني، أو إنما هو مستحيل الإجراء في أي دين كان، لكونه خروج عن العقل الديني أساساً.. ومن هنا حصل كل هذا الانقسام، ما بين مدرسة لا تقبل الاستنباط يهمل النص ويوازيه، وما بين مدرسة قبلت بذلك ثم تحولت هذه الحوادث إلى نص لا تقبل المدرسة الثانية بتجاوزه!.

أمر أشكك في التلاعب العامد فيه، لكونه لا يخدم أحمد الكاتب إلا في أمر واحد، وهو قمة الهرم لديه، أعني «الدولة الدينية»، فمن يطالع كتاب الحكومة الإسلامية للسيد الخميني وجميع التنظيرات التي أتت بعده، سيجد أن السيد الخميني

وأقرانه من الفقهاء في ذات الفكرة، جميعهم حاول الخروج من مأزق الاحتكام المباشر للنصوص، إلى التماس أدلة عقلية ومسلك يطلب روح الشريعة ومقاصدها الكلية. وإلا فحتى السيد الخميني لا يقول بصحة روايات كتاب فقه الرضا، الذي ساق رواياته كتدليل على دعواه بضرورة تشكيل دولة دينية، ومن هنا كان يكرر بأن العقل لايقبل تعطيل الأحكام، وبما أن مسائل مثل التعزيرات والقصاص وغيرها لا تحقق إلا بقيام دولة دينية، كان تحريم قيام مثل هذه الدولة، يعني أن جميع روايات التعزيرات والقصاص، أحكام لاغية، وهو أمر لا يليق بساحة الأئمة، أن ينشغلوا بسرد وبيان مئات الأحكام التي لا يمكن إنجازها.

ب - ثم في أي فترة كان الموقف الشيعي مسانداً لنظرية القياس في الفقه؟!

إن قول كهذا لا يقوله حتى طالب مبتدأ، خصوصاً مع وجود روايات منقولة مشهورة التوثيق، عن إمام الشيعة، جعفر الصادق، أولاً، وكون فقهاء المدرسة الشيعية كانوا متكلمين أو فلاسفة، وفقهاء في ذات الوقت مرات عديدة، بدءًا من هشام ابن الحكم والمفيد والرضي والمرتضى وحتى الشيخ الأنصاري وإلى محمد باقر الصدر، لذا كان موقفهم من قياس المثل

سلبياً، لكونه دليل لاينتج سوى الظن غير المسنود الحجية الاعتبارية، ولا القناعة الفلسفية، ثانياً.

١١ ـ إلى هنا يحق لنا أن نقول: إن أي مطالع لكتاب «تطور الفكر الشيعي»، ثم يتابع البحوث الأخرى، للباحث أحمد الكاتب، يتضح لديه أن الرجل يُهمّش على ذات القول القديم، بلا أي جديد، حتى غدت سمة التوقف والتكرار في كتابات الأخ أحمد، سمة واضحة.

مع الأسف الشديد، أنه بعد رحيل الشيخ محمد جواد مغنية، في الطرف الشيعي، وشيخ الأزهر السابق، محمد شلتوت في الطرف السني، لم تحدث خطوات إيجابية جدية، على ذات الطريق.

ويا ليت الباحث أحمد الكاتب يراجع بدقة وتأمل، كتب الشيخ محمد جواد مغنية، لاسيما كتابه الحكومة الإسلامية، والذي هو كتاب كتبه مغنية في عز انتصار السيد الخميني، وتنامي التأثر الحماسي به، فكتب مغنية الكثير من الملاحظات النقدية، الأمر الذي يوضح حيوية السجال في المدرسة الشيعية. وكتاب مغنية الآخر «الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة» بنسخته التي قدم لها الصحفي المصري فهمي هويدي. . كي يتضح للأخ أحمد الكاتب بأنه يمسك بالمنهج التاريخي من

الذنب وليس من الرأس.. وهو لو توقف وتأمل الباحث أحمد الكاتب، فعلاً فيه لكانت أولى تساؤلاته الجديدة: هل هذه الخلافات السياسية، الخلافة/الإمامة.. غيبة الإمام/شرعية الحكام.. الخ، مرجعها مشكلة في المعرفة أم أنها تأسيس لصراع سياسي فقط؟!.

وهل هي مشكلة في الفقه والعقائد والتباس أدلتها، أم أن الموضوع أن دولة وحكومات تتمسك ببعض الأفكار الدينية من أجل إدامة سلطتها، وتشويه معارضيها؟!

١٢ ـ كان التطور يوصم دائماً بالتطرف، لكن هنا مع هذا النموذج من الكتابة، نجد العكس، أي أن التطرف يدفع إلى تطوير المتابعة في طرفٍ واحد، بحثًا عما يؤيد مبتغانا نحن، أن ما هو إيجابي هو سياسي مثلاً.

في حين أن بعض التأمل يعطي أن هنالك عقل ديني واحد له تجليات مختلفة، فمثلاً:

حين يتهم المذهب السني المذهب الشيعي وبأنه يكرس فكر متعالي خرافي، من خلال فكرة اليمامة والعصمة، أو بتعبير محمد عابد الجابري: ميثلوجيا الإمامة[1] فإنه (أي المذهب

(١) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ص٢٦٣.

السني)، يتناسى أنه فاق المذهب الشيعي بعدد المعصومين الذين لديه، حيث إنه صيّر جميع من عاشر النبي، صحابي غير قابل للنقد.

يطرح البعض: أن حصر مصطلح «أمير المؤمنين» في رجل واحد، هو علي بن أبي طالب، في المذهب الشيعي، أنبت العديد من السلبيات. لكنه يتغافل أن تعميم هذا المصطلح في المذهب السني، لايقل سلبية، إذ هو شرع الصلاة خلف البر والفاجر، وشرعن سياسة أهل الجور، ونحن نرى اليوم كيف أن أمثال هذا المصطلح هو الذي يضفيه فقهاء السلاطين على الحكام الجائرين، ليبقى العقل العربي المعاصر مرتهن القيد بذهنية ابن حزم القديمة.

على أننا لو تمسكنا بالمنهج التاريخي حقاً، فإن كل ذلك سوف يتبخر إذ: لا معنى لمقولة «المذهب الشيعي».. «المذهب السني».. بهذا المعنى الصمداني للكلمة.. ففي داخل كلا النسقين كمية من الاختلافات تصل إلى حدّ التباين والتناقض ما بين الشيعي والشيعي، والسني والسني... بل وحتى الفقه الشيعي ذاته كان مختلط مع الفقه السني، ولم يحدث هذا الانشطار إلا بعد رحيل العلامة الحلّي، وظهور الحوزة الإيرانية الصبغة، فتم تقسيم الفقهاء إلى متقدمين ومتأخرين، أي متقدمين

على عصر العلامة الحلي أو متقدمين عليه. وباعتراف أشهر الباحثين اليوم، أن فقهاء التشيع لا زالوا خالين من حساسية اعتماد المصادر السنية في بحوثهم، كما هو حال عرض محمد عابد الجابري لآراء السيد الخوئي، في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم». لكن المشكلة الحقيقة هي في المعسكر السني الذي حتى الآن لم تبدر منه خطوة إيجابية. على العكس ففي السنوات الأخيرة، بتنا نشاهد تصعيدات وهجومات، تصل إلى حدّ العصاب النفسي.

قد يستشكل هنا بأن ثمة من دق اسفين الانقسام بين الشيعة والسنة، ليس علماء السنة فقط. فصاحب بحار الأنوار الشيخ المجلسي، هو أول من أدخل عبارة «أشهد أن علياً ولي الله» في الآذان. وخصص مجلدات في الطعن بالشيخين وغير ذلك.

بيد أن هذه الدعوة التي نجدها معتمدة من لدن كتاب عديدين خصصوا جهدهم في انتقاد التشيع، يغمضون أعينهم عن حقائق ثلاث:

أولاً: إن كتاب بحار الأنوار، ليس مرجع أساسي من لدن المختصين الشيعة. فروايته غير معتمدة في بحوث الاستنباط الفقهي. ولا هي معتمدة في التوثيق التاريخي. فضلاً عن أن

المؤلف نفسه أوضح في مقدمة كتابه، أنه كتاب تجميعي وليس تمحيصي.

ثانياً: إن هنالك من أسس لمشروع عرض روايات بحار الأنوار على الأسس العقلية، والبديهيات المنطقية والمعرفية. وهو العلامة محمد حسين الطباطبائي.

ثالثاً: إن علماء الشيعة حتى وهم في قمة السلطة كانوا حريصين على الوحدة الإسلامية. فقد منع السيد الخميني طباعة بعض مجلدات بحار الأنوار. ونحن نعرف اليوم بماذا يجازيه الاخوة في مصر والمغرب والسعودية، على جميع جهوده تلك!

١٣ ـ ما يستحق الإضافة هنا هو أن نقول:

مفهوم العصمة والإمامة ليس هو مفهوم يتيم في قانون التطور، كما يطرحه أحمد الكاتب. فلو أخذنا حتى مفهوم الله والنبي، سنجد أن المسلمين في كل عصر لهم تفسير مغاير عن أسلافهم، وحتى اليوم قلما تجد اتفاق على معنييهما، بين ثلة من الفقهاء أو المثقفين، فضلاً عن الناس العاديين. حتى قال العلامة الطباطبائي في كتابه الميزان في تفسير القرآن، إن هذه الأمور من المشترك اللفظي بين المسلمين.

وهنا يمكن لنا أن نقول: إن بحث تطور مفهوم الإمامة لكونه مرتبط بالفقيه حسب منهج أحمد الكاتب، يجعل من

الأولى الحديث عن تطور مفهوم الإله والنبي، لكونه لا إمام ولا خليفة.. لا شورى ولا نص.. ولا أئمة ولا صحابة، ولا لأي مذهب كان.. ، عند بيان عدم وجود مثل ذلك المفهوم المشاع اليوم.. فلما التمسك بالغصن، وترك جذع الشجرة؟!.

فلندقق بصورة النبي لدى المذاهب السنية، بل بمفهوم الله نفسه كما لدى الوهابية مثلاً، وكيف أن له رجل ويد ووجه، وينزل ويضحك وما إلى ذلك. وكل هذه أمور أهم وأخطر بكثير من نظرية الإمامة وولاية الفقيه بالتأكيد. لماذا يقترب أحمد الكاتب هنا من بحث المؤثرات السياسية التي طورت مفهوم الله ومفهوم النبي بهذا الشكل في المدرسة السنية، هل يعقل أن تتحقق الوحدة الإسلامية بنقد الإمامة وترك التوحيد والنبوة؟!

١٤ ـ على أنه: أن نكون نحن لا نؤمن بالدين وأنتم تعتقدون به، أو نحن مسيحيين وأنتم يهود أو مسلمين، أو العكس.. نحن سنة وأنتم شيعة أو العكس، ليس ثمة فيه الكثير مشكلة، ما دام هو «اختلاف».. وما دام أن الاختلاف موجود بين ذات فقهاء الدين الواحد، والمذهب الواحد أنفسهم.. الأزمة هي في «الخلاف»، والذي يستحق أن ندقق بمدى ارتباطه بهذا الاختلاف، ومدى علاقته به.

وهي ستكون مفارقة أن نعرض كل هذا الخلاف أو الاختلاف في الخلافة وحتى الخمس والزكاة، ثم نقول إنه محض خلاف في «القشور».

١٥ ـ أخيراً: إن التدقيق في مقولة الجمع في خطاب أحمد الكاتب، تفضي إلى النقيض أيضاً، فنحن إما أن تكون مسائلنا واحدة وخلافنا قشرياً، وإما أن نتصارع، وهذا يعني أن مفهوم الاختلاف، لا زال مفهوم غير قابل للدخول في حرم تفكيرنا، وإنما هو حصة محتكرة لباب التكفير واقصاء الآخرين وإعلان الجهاد الابتدائي ضدهم. وهذا ما تدل عليه هذه الصحيحات وهذا الضجيج الأسود من التحذير من نشر أفكار التشيع، وكأن المجتمع مجموعة من العلب الفارغة التي يحق للحكومات فقط أن تفرغ فيها ما تشاء.

إنها لغاية كريمة أن نجمع ما بين الأخوين، لكن هذا الجمع الذي تكون المصارحة فيه من طرف واحد، ببتر أحد القدمين لصالح الأخرى، هو محض تملق أو خشية فقط.. أو هو في أحسن حالاته، استباق نتيجة سالفة، لأمور لم تُبحث بعد. وعندها يكون هذا قول بأننا نختلف في كل شيء من أجل أمر واحد هو: لا شيء.. وهذه جرة قلم، ليس مكانها خارج التاريخ فقط، وإنما تقع تحديداً: خارج العلم.

(٢)

محنة الكتابة مع الكاتب

يمنحنا السيد أحمد الكاتب بكتابه الجديد «التشيع السياسي والتشيع الديني» دليل آخر على وجود سياق سلطاني في الكتابة العربية المعاصرة. وهذا الكتاب ككل نتاج السيد أحمد الكاتب له محور واحد من ناحية الموضوع، وهو عقائد الشيعة، واعتماد كتب التاريخ بطريقة إطباعية، من ناحية المنهج.

أعتقد أنه ليس عسيراً على القارئ أن يلاحظ المشابهة بين كتابي أحمد الكاتب «تطور الفكر السياسي الشيعي» و«التشيع السياسي والتشيع الديني» وبين كتابيّ حسن العلوي «عمر والتشيع» و«شيعة العراق وشيعة السلطة». التشابه يتعدى الشبه بين الشخصيتين، بكونهما شخص له نسب بالمحيط الشيعي وكتب عن الشيعة، ثم تحول إلى الطرف الآخر.

التشابه بين الكتب الأربعة يتعدى إلى وحدة السياق ووحدة البنية وطريقة الاستدلال وصولاً إلى وحدة الغاية والهدف. في كتابة حسن العلوي وكتابة أحمد الكاتب، يحضر المفكر الإيراني علي شريعتي، باعتباره ناقداً للتشيع. ويتم تغييب كافة المفكرين والعلماء الشيعة الاخرين. وكلًا من حسن العلوي

وأحمد الكاتب يقوم بتزوير وتسطيح كلمات شريعتي. حيث يظهر شريعتي بقلم حسن العلوي وأحمد الكاتب، قريباً من السنة رافضاً للعقائد الشيعية المعروفة. مع أن شريعتي من أكثر المنتقدين للفكر السني باعتباره فكر مؤسس على ترضية الحكام وتم بناء منظومته الحديثية بشراء الذمم والضمائر، حتى وصفته موسوعة يوكبييديا الكترونية العربية بأنه شيعي متعصب، لكون الموسوعة يشرف عليها أقلام طائفية متعصبة للسنة، بينما الفكر الشيعي قائم على التمرد والرفض، وبالتالي كان علي شريعتي يعتقد باستحالة توحّد التسنن والتشيع رغم ضرورة الوحدة بين الشيعة والسنة. بخلاف أحمد الكاتب والعلوي اللذان يطرحان أن الفكر الإسلامي الصحيح هو وحدة التسنن والتشيع وأن لافرق حقيقي بينهما. وهذا ليس بفارق بسيط وسطحي وإنما جوهري، فهو يعني أن التشيع فكرة قديمة قدم الإسلام وليس منتوجاً متأخراً سببته أحداث وسجالات سياسية. بينما الأمر لدى أحمد الكاتب وحسن العلوي هو سجال سياسي مقنع بمفاهيم دينية وبالتالي فالعقيدة الشيعية الحالية هي عقيدة مستحدثة. وهنا أيضاً نجد ذلك التطابق الغريب بين كتابة حسن العلوي وأحمد الكاتب حتى بما يطال العنوان نفسه: شيعة العراق وشيعة السلطة، والتشيع السياسي والتشيع العلوي. الأمر الذي يعني أن البحث ليس عقائدياً وإن كان الموضوع هو

العقائد. وأن السجال سياسي وإن كان الثوب والغطاء هو البحث التاريخي.

قمة الطرح المشترك بين حسن العلوي وأحمد الكاتب هو محاولة فصل النخبة السياسية الشيعية المعاصرة عن المذهب الشيعي وعن تاريخه العقائدي. الأمر الثالث المشترك بين حسن العلوي وأحمد الكاتب هو ذلك التناول الصحفي للتراث وذلك التحيز الاستباقي ضد الشيعة، مقابل ذلك التطبيب على المذهب السني ومحاولة مراضاته والتعامل معه وكأنه هو الضحية المنتهك بيد الجلاد المسمّى بالتشيع. ساكتين عن كل ذلك المنتوج الفقهي والحديثي المشرع للبطش والقوة وتحريم نقد السلطان (مالم يكن شيعياً بالطبع) ورفض الظلم وحسبان ذلك من الكبائر.

وفي الكتاب الذي بين أيدينا «التشيع السياسي والتشيع الديني» للباحث أحمد الكاتب، نجد آليات الترضية السنية مستمرة خالقة بذلك بنية متينة في طريقة الكتابة لدى أحمد الكاتب التي بالتأكيد نجحت في جعله قريباً من أضواء الإعلام العربي بيد أنه لم ينجح أبداً للدخول إلى حرم الباحثين المتخصصين الذي يعترف الحياد بكفائتهم. ولنحاول هنا عرض بعض النقاط النقاشية لكتابه الآخير هذا، مكتفين بقراءة المقدمة فقط لأسباب سوف تتضح للقارئ تباعاً.

١ ـ في مفتتح كتابه التشيع السياسي والتشيع الديني، يقول السيد الكاتب:

(يقوم مشروع النهضة الإسلامية على عدة أركان هي الوحدة والعدالة والحرية والمشاركة السياسية، ويصارع المسلمون منذ عقود على طريق التقدم نحو تلك الأهداف السامية، وقد نجحوا مؤخراً في إنجاز بعض ما طمحوا إليه، ولكنهم لا يزالون يعانون كثيراً من الإخفاق في بناء أنظمة سياسية عادلة ديموقراطية أو إقامة وحدة إسلامية متينة واسعة، وربما يعود جزء من سبب إخفاقهم في تحقيق مشروعهم الحضاري إلى تراثهم الفكري السياسي المشحون بعوامل الاستبداد والصراع الداخلي والأحقاد والبغضاء والتصورات السلبية عن بعضهم البعض، وأخص بالذكر الشيعة والسنة الذين يحمل كل منهم نظريات سياسية استبدادية لا علاقة لها بالإسلام، وينظر كل منهم إلى الآخر نظرة مشوهة تقوم على أساس التقاط بعض الأفكار والنصوص والمواقف والأحداث الجزئية وتعميمها على الجميع، واستخدام ذلك أداة في القمع والظلم والإقصاء والصراع).

أولاً: يتوجب علينا أن نتساءل هنا أمام هذا الخطاب الذي بات كليشة إشهارية لدى جملة الكتّاب الخائظين بأحشاء المذهب الشيعي: هل النهضة الإسلامية المدعاة هذه غاية أم وسيلة، هل نضع هذه الأهداف وسيلة لتطوير العقيدة الدينية أم نضع العقيدة الدينية وسيلة لتطوير هذه الأهداف الدنيوية؟!

فالذي يقدمه السيد المؤلف لايعدو مقدمة غير موفقة، لكونه لاعلاقة له بكشف العناصر المولِّدة للنظرية الدينية وطريقة عمل الذهنية المدرسية في التراث في خلق المفاهيم وكيفية تفرعها وتكاثرها. كيفية المقاربة هذه لا تعين البتة على معرفة آليات الاشتغال المعرفي للتراث، وهي بالتالي تدمج تصوراتنا المعاصرة بدوائر التفكير القديم بشكل اسقاطي مثقل بغاياتنا المختلفة نحن.

لأن الأمر إما ان يكون الإسلام يحمل في منظومته المعرفية هذه المقاصد فهنا علينا مطالعة أياً من هذه المذاهب هي التي تنسجم بنيتها مع هذه الأهداف فيكون الارتباط بالوحدة الإسلامية هو عبارة عن التمسك بالإسلام حقيقة بعد نزع أردية المذاهب. وهنا لاتكون الوحدة الإسلامية هي عملية جمع عددي وكمي بين المذاهب، وإنما هو تمسك بروح الإسلام الأولى قبل أن تتراكم عليها حواشي التفسير القسري

والتحوير الإسقاطي الذي مارسته المؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية.

وإما أن يكون الإسلام خالٍ من هذه المقاصد وهنا نكون في الحقيقة متلاعبين بالتراث، نبتغي إيصال أهداف دنيوية وسلطانية نمررها من خلال استغلال الماضي والتاريخ.

للأسف منهج كالذي يمارسه السيد أحمد الكاتب قاصر عن المشاركة الفاعلة مع هذه الإشكالية، فهو يقفز فوقها ويتخذها قبلية يبتني البحث عليها، مظهراً لها كأنها بديهية من البديهيات، في حين أنها أحد الأسس الخلافية التي من دونها لايستقيم أي بحث في التراث.

ثانياً: هذا المدح للديمقراطية وذم الاستبداد من قبل أحمد الكاتب يكتنف المفارقة على صعيدين: **صعيد الماضي** إذ إن هنالك إمام واحد تم تنصيبه من قبل الأمة وليس بقوة عشائرية أو عسكرية، وهو الإمام علي بن أبي طالب. مع ذلك فهو الأكثر غياباً في كتابة السيد الباحث، رغم أن الموضوع هو موضوع الإمامة. وهو تغييب يريد إفهامنا أن الإمامة نظرية جديدة لاعلاقة لها بالعصر الإسلامي الأول.

صعيد الحاضر: إذ استطاع الفقه الشيعي أن يصل إلى دفة الحكم في الإسلام، ومهما تكن ملاحظاتنا على النظام الإيراني

المعاصر، إلا أننا حينما نقارنه بالأنظمة العربية من ملكية ومشيخية وأميرية، سنجد أن النظام الشيعي في إيران لديه برلمان ونظام انتخابات، وبرلمانه (مع كافة عيوبه المعروفة) يحوي اليهودي والمسيحي، في حين أن الأنظمة العربية وأجمعها أنظمة سنّية لا زالت على ذات نظرية العصبية الخلدونية القديمة، هي حتى اليوم لا تعترف بمنطق المواطنة، لازال عقل الدولة العربي هو عقل الملل والنِّحل للشهرستاني. بينما أحمد الكاتب يريد من الشيعة أن ينظموا إلى خيمة الفكر السني، وهو أمر لايمكن فهمه أبداً كيف تتم الدعوة إلى الديمقراطية عبر مدح أنظمة الاستبداد؟!.

اللهم إلا أن نقول إن الكتابة لدى السيد الباحث هي جزء من خطاب السلطة العام والذي يتخذ من البحث العلمي ذريعة لاختراق صفوف المعارضة.

المشكلة الحقيقة التي يجهد أحمد الكاتب (مثله مثل حسن العلوي والآخرين) على جعلها جزء من المسكوت عنه والمقصي، هي كيف تم تنصيب الخلفاء الثلاثة، أبا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان؟!.

إذ لا توجد إلا ثلاثة أجوبة: أن نقول بالشورى، وهذا مصتدم بمشكلتين، مشكلة نظر ومشكلة تاريخ. فأما النظر فهو

كيف ترك النبي المسلمين في فراغ كهذا وهم لازالوا جديدي عهد بقيم الإسلام، وفيهم المنافق والمندس والطامع، بنص القرآن.

وكيف نقول إن الإسلام الذي يقول مامن واقعة إلا وفيها حكم، أو أن الإسلام دين شامل لجميع نواح الحياة، فيكون لديه عشرات الأحكام لدخول المرحاض وطريقة الأكل، لكن ليس لديه رأي في أخطر مسألة وهي مسألة الحكم؟! إذ هنا طرح الشيعة مسألة الإمامة باعتبارها ركن أساسي في علم الكلام. بينما اعتبرها الفكر السني جزء من السياسة الدينية، بمعنى أنها ليست قضية دينية وإنما هي أحد مشاغل الدنيا فقط.

أما مشكلة التاريخ فهناك قضية السقيفة وما جرى فيها من بطش وقوة حتى جرى الاعتداء على زعيم الأنصار كما هو معروف. ثم مسألة التوريث بين الشيخين ثم تعيين الخليفة الثاني القضية بست نفرات مهددين بسيف عبد الرحمن بن عوف صهر عثمان بن عفان والذي سوف يتحول إلى ثري خرافي بعد تنصيب الخليفة الثالث، فأين تقع الشورى في هذا السياق التاريخي كله. مع العلم أن الرعيل الأول من المسلمين لم يستدل أحدٌ منهم أبداً بأية الشورى بل كانوا يفهمونها بشكل

مختلف وفي سياق مغاير لاعلاقة له بطريقتنا الحديثة المتعلقة بمشكلاتنا اليوم[1].

٢ ـ يقول أحمد الكاتب في مقدمة كتابه هذا:

(وتشكل نظرية «الإمامة الإلهية لأهل البيت» التي قال بها فريق من الشيعة في التاريخ، مادة خصبة أو وقوداً لا ينضب في أتون التفرقة بين المسلمين، فمن جهة يعتقد «الإمامية» أن تلك النظرية من صلب الإسلام والتشيع، وضرورة من ضرورات الدين، ويصعب عليهم بالتالي التخلي عنها ومن جهة أخرى يستنكر المسلمون «السنّة» تلك النظرية وتوابعها كالموقف السلبي من الصحابة والشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وهذا ما يؤدي إلى استمرار التشنج والخلاف بين الطرفين، وربما انقسامهم إلى «فسطاطين» متعاديين، كما يحلو للبعض أن يصور الموضوع، ويأمل ويعمل من أجل إدامة شعلة الخلاف بين المسلمين).

---

(١) انظر مثلاً ما كتبه محمد الصدر ص٢٠ من نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان، المجلد السابع من الأعمال الكاملة، بالإضافة إلى تطرق حامد أبو زيد في كتابته أكثر من مرة.

نجد هنا أن أحمد الكاتب يعتمد ما يسميه قدماء النقاد بـ المصادرة، فأطروحة أحمد الكاتب الرئيسية سواء في كتابه تطور الفكر السياسي الشيعي أو في كتابه هذا، هو محاولة إثبات أن نظرية الإمامة الإلهية ليست ثابتة تاريخياً وأن القائلين بها ثلة قليلة من العلماء، وعلى هذا يعمل المؤلف بدأب على محاولة تثبيت أن نظرية الإمامة الشيعية في حقيقتها هي نظرية الخلافة السنية، باعتبار أن الإمامة إذا لم تكن الإلهية إذن هي ممارسة دنيوية لاعلاقة لها بنص قرآني أو حديث نبوي. بينما ذات هذه المسألة التي يفترض بها أنها النتيجة النهائية للبحث يتم طرحها مقدمة للكتابة وأساساً لتفريع كافة القضايا الانتقادية عليها!.

ثانياً: يغيب البعد التاريخي لدى أحمد الكاتب فكأنه لم يطلع على نص الشيخ كاشف الغطاء في كتاب أصل الشيعة وأصولها ونص الشيخ المظفر في كتاب عقائد الإمامية، بالإضافة إلى محاضرات الشيخ أحمد الوائلي، من أن مسألة الإمامة قد انتهت تاريخياً إذ كان الخلاف يدور على أحقية الخلافة والخلافة لا وجود لها اليوم. إذن الشيعة الذين يقولون بأصل الإلهي حاولوا إنهاء المشكلة ببعدها التاريخي، بينما السنة الذين يقولون لا أصل إلهي ومقدس للإمامة لا زالوا يتمسكون بها باعتبارها هي الفيصل بين الفرقة الناجية وبين غيرها، باعتبارهم هم السنة بألف ولام التعريف، فالحق محصور بهم وحدهم.

ثالثاً: الإمامة ليست أصل من أصول الدين لدى الشيعة وإنما هي أصل من أصول المذهب، والفرق بين الاثنين كبير، إذ المخالف للأصل بالمعنى الأول يعد كافراً بينما المخالف للأصل بالمعنى الثاني هو ليس بشيعي فقط. وهذه تفرقة أساسية يكون بموجبها أن الإمامة لم تعن يوماً من الأيام أنها تفرقة بين المسلمين، إذ إنها دائماً تنطوي على اعتراف بالمذاهب الأخرى وإنها فرق ومذاهب إسلامية محترمة. بخلاف نظرية الخلافة لدى السنة فهي التي كانت تلغي المخالفين لها بكونها فرق ردة وخونة وكفار وما شابه ذلك. لذا أجاز علماء الشيعة الصلاة خلف أئمة المذاهب الأخرى، بينما المذاهب السنية لم تعترف بالشيعة بأنهم مذهب إسلامي أبداً، ما عدى فتاوى نادرة جداً. وعليه فأي معنى يبقى أن تكون الإمامة (مادة خصبة أو وقوداً لا ينضب في أتون التفرقة بين المسلمين) كما يقول أحمد الكاتب؟!.

علينا هنا أن نتأمل لماذا لاينعكس السؤال: كيف كان تقديس بعض الصحابة حتى لو ثبت أنهم مخطؤون ولديهم ممارسات تخريبية وأخلاق سافلة مع النبي والمسلمين، له التأثير الكبير بتفرقة الأمة، فالأمة الإسلامية لم تفرقها نظرية الإمامة وإنما نظرية التقديس المطلق للصحابة.

رابعاً :هذا التعميم من قبل الكاتب بأن الشيعة لديهم

موقف سلبي من الصحابة ومن الشيخين أبا بكر وعمر، هو تعميم غير علمي. لكون الشيعة تعترف بالصحابة ما دموا ملتزمين بشروط الإسلام والتقوى والعدالة. أما من كان مخالفاً لتعاليم القرآن والنبي فهو لا يعتد بأقواله وأفعاله، فالصحبة الزمنية ليست بذات قيمة في الفكر الشيعي لكون التقارن التاريخي والزماني ليس صفة تستحق الثناء لابنظر العقل ولابنظر القرآن. ففرعون معاصر لموسى واليهود معاصرون للمسيح وأبو لهب معاصر للنبي فهل نعد هؤلاء صحابة للرسل أو للنبي؟!

الفكر السني هو الذي اختلق فكرة أن المصاحبة الزمنية المحضة، تخلق صفة ايجابية على كل من عاشر النبي مع أن القرآن صريح بأن المجتمع الإسلامي في زمن النبي كان محشو بالمنافقين وأصحاب القلوب الضعيفة الذين لم يسلم الإسلام منهم إلا من خلال العطاء ومنح المال تحت عنوان المؤلفة قلوبهم. بل بعضهم طردهم النبي من المدينة مثل مروان الذي سوف يجلبه الخليفة الثالث عثمان بن عفان والذي بسببه سوف يبدأ عصر الفتنة الحقيقي للمسلمين.

لم يحصل أبداً أن كانت معاشرة أحد لعصر النبي خصلة إيجابية بحدٍّ ذاتها. لقد تم خلق هذا المفهوم الجديد من قبل رجال السلطة الغاصبون أنفسهم لكونهم كانوا مطرودين من قبل

النبي أو كانوا شخصيات غير منسجمة مع النبي، ولم تكن لهم أية تضحيات للرسالة الإسلامية، فختلقوا هذا المفهوم من أجل التغطية على جميع الممارسات التي اجترحوها في زمن النبي، ومنعاً لأي نقد لهم لما سوف يفعلونه بعد ذلك. هنا علينا أن نتساءل هنا لماذا تم تغييب نقد نظرية الصحابة من قبل أحمد الكاتب مع أنها هي النظرية الأكثر تأثيراً في اقتسام المسلمين أولاً، وأكثر النظريات في انسداد العقل ثانياً؟!

خامساً: يحرص أحمد الكاتب، كغيره من منتقدي المذهب الشيعي، على إعادة التذكير بموقف الشيعة من الخليفة الأول والثاني. لكن كما هو معتاد، بدون شرح لماذا هذا الموقف المنتقد وهل الشيعة ينتقدون هكذا بدون دليل؟!.

وإذا كانت الأمور موضوعة هنا بسياق التلاعبات السياسية بالدين، فهلا بين الكاتب السبب السياسي لنشوء هذا الموقف الشيعي من الشيخين.. فعلاً كيف غاب هذا المبحث من كافة كتب أحمد الكاتب بينما هو أحد المحاور الرئيسية؟!

إن أبعاد الشيخين عن أي نقد هو بفعل نظرية الصحابة ذاتها، فكل من عاشر النبي يتمتع بحصانة تلغي التاريخ وتحجم العقل، عن إبداء أية ملاحظة. الغريب أن هؤلاء الباحثين دائماً يستغفلون أن أدلة الشيعة ضد الشيخين تعتمد بشكل أساسي

على مصادر السنّة أنفسهم من صحيح البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه وغيرهم، فهولاء هم الذين رووا حوادث مثل السقيفة ورزية الخميس وفدك وغيرها. فهنا حتى إذا تم احتواء المذهب الشيعي وتفكيكه وإدخاله في سياق الفكر السني من خلال الغاء فكرة الإمامة الإلهية وتحويلها إلى جزء من نظرية الخلافة، سوف لن نتخلص من تلك التساؤلات حول الشيخين وبعض الشخصيات التاريخية الأخرى (أمثال أنس بن مالك، عائشة بنت أبي بكر، حسان بن ثابت، خالد بن الوليد، أبو هريرة، عمرو بن العاص، معاوية وغيرهم)، فنحن في الكتابة والبحث إما أن نقول إننا نبحث عن الدليل وهنا سوف نجد هذه الكتب السنية الناقدة للشيخين.

وإما أن نكون من أصحاب الفكر السلفي والتقليدي الذي يحرِّم التفكير ويعتمد على توريث الأفكار الشائعة، وهنا ينسدّ باب البحث فَلِمَا كل هذا الحرص على انتقاد الفكر الشيعي ساعة إذ فوجود الدليل يكون كعدمه في هذا السياق، أو كناقل التمر إلى هجر؟!

٣ ـ يمضي السيد أحمد الكاتب في مقدمة كتابه التشيع السياسي والتشيع الديني سارداً:

(ظهر التشيع على يدي الإمام علي بن أبي

طالب ﷺ في مواجهة خصومه في الفتنة الكبرى ويومها لم يكن التشيع يحمل أي تمايز ديني في العقيدة أو الصلاة والصوم وسائر العبادات، بقدر ما كان يحمل رؤية خاصة في تفسير الدين بالعدل والمساواة واحترام كلمة الأمة، ورفض الاستيلاء على أمورها بالقوة والإكراه وبهذا المعنى فقد كان «التشيع العلوي» هو طابع الأمة الإسلامية كلها، في مقابل شرذمة متمردة صغيرة كانت تحاول اتخاذ مال الله دولاً وعباد الله خولاً، وهو ما عبر عنه الإمام الحسين بن علي ﷺ في ثورته على يزيد بن معاوية سنة ٦١ هـ عندما دعا أهل العراق لنصرته من أجل الإصلاح في أمة جده كلها، ولم يخرج من أجل تحقيق مآرب شيعية خاصة).

حسناً ها نحن نقرأ لأحمد الكاتب أن التشيع بدأ بعلي بن أبي طالب أيام الفتنة الكبرى أي أيام عثمان وحرب الجمل وصفين. رغم أن هذا رأي مشاع يحتاج إلى تدقيق بحث وإعادة نظر، فهو ليس رأي مقبول من الجميع. يقول مثلاً هادي العلوي، حول مصطلح الشيعة:

(شاع الاسم في أوائل الآوان الأموي علماً على

أنصار وأتباع علي بن أبي طالب، أما بدايته في التاريخ فتتصل بعهد النبوة في المدينة، وفي وقت متأخر نسبياً من هذا العهد)[1].

على أية حال هذه المرة التشيع ليس فكرة حديثة ومتأخرة عن العصر الإسلامي الأول. والتشيع هنا بخط أحمد الكاتب هو شعار العدل والمساواة واحترام كلمة الأمة، أي ما نسميه اليوم بالديمقراطية، التي قرأنا كيف يدافع عنها السيد أحمد الكاتب ويمقت الاستبداد. وهنا يحق لنا القول إذا كان علي بن أبي طالب يمثل العدل والمساواة وروح الإسلام الحقة فلماذا لايتم دعوة السنة للرجوع إليه وقطع منطق الشرك بين القرآن وسنة النبي وسنة الشيخين. أوليس علي بن أبي طالب هو أول من دعى لرفض هذا المنطق؟!.

أوليس من التناقض هنا أن يتم الجمع بين إضافة سنة الشيخين إلى القرآن وسنة النبي مع شعار «يكفينا كتاب الله»؟![2].

---

(١) هادي العلوي: من قاموس التراث ص١٢٩. طبعة الأهالي.

(٢) انظر مثلاً شرح الإمام النووي لصحيح مسلم، كتاب الوصية ج١١ ص، ١٣٢ وأيضاً: صحيح البخاري، كتاب المرض والطب، باب قول المريض قوموا عني. صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية. وكذلك طبقات ابن سعد ج٢ ص٣٧.

إن هنا فرصة فعلية للمقاربة بين المعسكرين السني والشيعي، إذ يمكن هنا طرح إلغاء نظرية بعض الشيعة القائلين بأن أئمة أهل البيت متشرعة، وطرح إلغاء نظرية السنة حول أن الشيخين لهما سنة مستقلة يجب الأخذ بها. بيد أن الذي نجده في كتابات أحمد الكاتب هو اطالة الحديث عن الجانب الشيعي الذي هو في حقيقيته لايمثل كافة علماء الشيعة لا قديماً ولاحديثاً، بالإضافة إلى أقلية الشيعة في بلداننا العربية والإسلامية، ويترك التطرق عن الجانب السني مع أنه هو الموقف الوحيد المتوارث وهم بالإضافة إلى ذلك الأكثرية السكانية.

إذ لا يختلف أحد من المسلمين حول حجية القرآن أو حجية سنة النبي وإنما المشكلة في حجية سنة أبا بكر وعمر، أما حجية الروايات المسندة إلى أهل البيت، فهي من الناحية النظرية مورد اشتراك من قبل الأمة لكون القاسم المشترك أن أئمة أهل البيت صحابة عدول أو من التابعين الثقات، لكن المشكلة هو إلغاء حق التساؤل: لماذا تم اقصاء أهل البيت من صحيح البخاري ومسلم والعقل الفتوائي السني، مع أنهم من جملة الصحابة والتابعين أيضاً.

لا ندري هنا كيف يستقيم الحديث عن المقاربة المذهبية بنقد أحد الجهتين فقط؟!

الأمر الآخر الذي نلاحظه هنا أن أحمد الكاتب يبتعد عن التسمية في هذا الموضع من البحث، لايقول لنا من هم هؤلاء الشرذمة التي اتخذت مال الله دولاً وعباده خولاً؟!. مع أنه لم يترك في كتاباته ائمام أو عالم شيعي إلا وذكره بكل صراحة.

هنا يعمل أحمد الكاتب على ترضية الثقافة السلطانية فهو يشيح بالقلم عن ذكر تلك التخصيصات الطبقية التي عمل بها عمر بن الخطاب[١]. ثم توسعت على يد عثمان بن عفان كي يتم الإعلان من ثم إن السواد بستان لقريش، أي لبني أمية لا غير. ويستطيع القارئ تقدير حجم الفساد المالي للخليفة الثالث بمطالعة بسيطة لبعض الكتب المعروفة[٢].

على أن أكثر ما يُزّيف الوعي في نص أحمد الكاتب هنا، هو قوله أن التشيع الذي هو العدالة والمساواة الذي خطه علي بن أبي طالب لم يكن له أية انعكاسات دينية لا في العقيدة ولا في الصلاة ولا في الصوم ولا سائر العبادات. وهو تزييف غير مقبول حتى على مستوى أبسط المطالعات التاريخية. فأين

---

(١) تاريخ الطبري: ج٣ ص٦١٤، وج٤ ص٤٩ وص١٣٧، وكتاب الفتوح للبلاذري ص٤٣٨.

(٢) مروج الذهب للمسعودي ج٣ ص٧٦، وص٧٧، كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد ج٣ ص ١٠٩ وص٢٢٢.

نضع مسألة الاكفتاء بالنص القرآني الذي خطه عمر بن الخطاب وبين اعتماد القرآن والعقل الذي خطه علي بن أبي طالب في خطبه الطويلة ومحاججاته الكثيرة، ماذا نصنع بالتكتف بالصلاة وصلاة التراويح وإلغاء حجة التمتع وغيره الكثير الكثير، كيف يتم إلغاء كل ذلك بجرة قلم؟!

رابع الأمور التي نسجلها هنا هي طريقة استشهاد أحمد الكاتب بمقتل الإمام الحسين بن علي. أحمد الكاتب هنا لايقف لينتقد القتلة والثقافة التي أسسها هؤلاء وكيف أنه إلى الآن لا يحرك الحسين شيئاً في الضمير الإسلامي إلا اللهم لدى فئة قليلَة، فكلام الحسين والروايات المسندة إلى الحسين ومواقف الحسين، كلها لا تدخل في منظومة الفكر السني الفقهية أو التفسيرية. لا نجد أية وقفة نقدية لماذا لا يحتفل بالحسين سوى ثلة ضئيلة فقط، ولماذا كانت الحكومات السياسية إلى يومنا هذا لديها حساسية فائقة من ذكر هذا الرجل وتحارب كل عمل فيه اسمه، كتاب كان أو أفلم أو شِعر أو مسرحية؟!

وبعيداً عن تحذلقات المثاقفة أين استنكار المثقفين للاستبداد ولم كل هذا الحقد لأهل البيت الذي تابعهم حتى قبورهم بدءًا من البقيع ونهاية بقبة الإمامين العسكريين، فضلاً عن التاريخ الطويل القديم وما جرى فيه من ممارسات أقل

وصف لها أنها ضد الوجداني البشري وأخلاقية الإنسان.

لا يقال هنا أن بعض الفرق مثل الوهابية تعتقد أن زيارة الأضرحة شرك، فهنا نقول: **أولاً**: حسب منهجكم الوهابية فكرة طارئة لا يوجود لها أساس في التاريخ الإسلامي الأول. **وثانياً**: إنا لم نسمع ولو لمرة واحدة أن الوهابية هجمت على قبر صلاح الدين أو قبر ابن عربي مثلاً، فلماذا يتخصص هذا الشرك بأهل البيت فقط؟! إذ لم يستطع المثقف العربي إلا أن يكون متحيزاً فعلى ماذا يتم ذبح التراث بهذه الطريقة فليترك الأمر لوجه السياسي الصريح لا أقل نكسب بعض نظافة الأوراق. أي ديمقراطية وتقارب مذهبي، بعد هذا تُحدّثون؟!

٤ ـ نمضي مع مقدمة أحمد الكاتب هذه لنقرأ في كتابه التشيع السياسي والتشيع الديني:

(وقمت في هذا الكتاب باستعراض الفكر السياسي الشيعي المبكر في عهد الإمام علي بن أبي طالب، وفي القرن الأول الهجري، ثم تطرقت إلى نشوء «التشيع الديني» ممثلاً بنظرية «الإمامة الإلهية لأهل البيت» واستعرضت أهم أدلتها، وتفاصيلها، ثم قمت بمقارنتها بما سبق من نظريات شيعية لأتأكد من كونها نظرية قديمة وأصيلة قادمة من زمن

الرسول ﷺ والإمام علي؟ أم حادثة ومولودة في القرن الثاني الهجري، واستعرض ردود الفعل عليها وتفاعل الشيعة معها، وموقف أهل البيت منها، ودور الغلاة في صناعتها والترويج لها).

يطرح أحمد الكاتب فكرة الإمامة وكأنها نظرية أسّها الابستمي المعرفي هو التاريخ فقط. أي أننا من أجل أن نعرف هل توجد إمامة أم لا، علينا أن نتصفح التاريخ وندرس الأسانيد. فإن ذكرته الكتب القديمة وأجمع عليها العلماء أو تواتر الخب عنها قلنا بها وإلا فهي مثل أي خبر ضعيف يجب عدم الاكتراث به. لكن هذه في حقيقة الأمر مصادرة أخرى من المصادرات التي يعتمد عليها أحمد الكاتب. فنحن إذا طالعنا كتب علم الكلام أمثال كتاب شرح المواقف للجرجاني ومقالات الإسلاميين للأشعري وتجريد الاعتقاد للطوسي، سنجد أن الإمامة تبحث هل هي ضرورة عقلية أم لا؟!.

هل تعقل النبوة من دون الإمامة أم أنها مستحيلة، إذا ألغينا الإمامة كيف سوف نتعامل مع قاعدة اللطف التي اعتمدنا عليها في تثبيت النبوة؟!

وهكذا تتفرع الأسئلة والنقاشات في علم الكلام. بعد ذلك إذا انتهينا من هذا المقام يأتي البحث التاريخي ماذا كان

موقف علي بن أبي طالب والأئمة وما هو الحجية الشرعية التي بها يمكن الرضا بتسلط الشيوخ الثلاثة وكيف نفعل بمن يتزعم المسلمين بذات طريقتهم؟!

الموقف الأول دائرته العقائد إذ البحث هو في حقيقته هل الإمامة فرع نظرية النبوة أم لا؟!. أما الموقف الثاني فدائرته الفقه وعليه ابتنت مسألة شرعية العمل السياسي وحجية السلطة وشكل تداول الحكم. وأحمد الكاتب في كل كتاباته لم يستطع أبداً التفريق بين الموقفين وبالتالي كان يخلط بنقل حجج ومناقشات الموقف الأول إلى مدعيات الموقف الثاني، وحجج ومناقشات الموقف الثاني إلى مدعيات الموقف الأول، وهكذا كان ينتهي على طول الخط أن العالم الفلاني كان يقول بحق الحسين والحسن أو الصادق أو المهدي كذا، إذن كيف كانوا يعتقدون بالإمامة لا بد أن تكون الإمامة نظرية مستحدثة تاريخياً كي يعقل أن يكون كبار الفقهاء والمحدثين يتكلمون بتلك الطريقة أو هذه. وبالعكس حينما يصل أحمد الكاتب لمناقشة ولاية الفقيه والنظريات السياسية الشيعية يعكس المسألة فلا يستطيع فهم كيف استطاع جملة من الفقهاء الخروج بحجية هذه النظريات ولم يقل بها الذين من قبلهم؟!.

مع أن فقهاء الشيعة القائلين بهذه النظرية، يستندون إلى

نظرية الفراغ الفقهية، وكلماتهم واضحة بدءًا من محمد باقر الصدر، في كتاب الإسلام طريق الحياة وحتى محمد إسحاق الفياض في كتابه أنواع الحكومة الإسلامية.

في حين أن أحمد الكاتب، وكما قرأنا، يقول إن الشيعة تطرح الإمامة أصل من أصول الدين، وأصول الدين لا يجوز فيها التقليد ولا بد من القناعة العقلية والوجدانية، إذن كيف انحدر أحمد الكاتب صوب مسألة نظرية الإمامة من خلال البحث التاريخي، وإذا كانت نظرية ولاية الفقيه أو وجوب العمل السياسي للفقهاء الجدد، مرتبطة حسب سياق أحمد الكاتب في كتابه تطور الفكر السياسي الشيعي، بالتطور التاريخي، إذن كيف يتم قراءتها من خلال المسبقات العقلية؟!

في هذه المقدمة يكرر أحمد الكاتب لأزمته المحببة، وهي أن نظرية الإمامة نظرية مستحدثة لم يقل بها أئمة أهل البيت، في حين أن أحمد الكاتب يقول إنه يعتمد كتاب الكافي، بينما هذا الكتاب فيه باب كبير اسمه كتاب الحجة يدور كله عن الإمامة. بعد جملة المفارقات والمصادرات والتخليطات ينتقل أحمد الكاتب إلى القول بأن نظرية الإمامة الاثني عشرية تحولت بفعل الطرح السياسي إلى نظرية شيعية، وهنا بالفعل لا ندري بأي قوليه نأخذ ومن ثم يمكن أن نناقش:

ألم يطرح السيد أحمد الكاتب الدين من أجل المصلحة السياسية المتمثلة بالوحدة والحرية والعدالة، ألم يقل يجب التخلص من التشيع الديني باعتباره هو المعوق لتطور الأمة ووحدتها، إذن كيف هنا تنقلب الأدوار ويكون التشيع السياسي هو المسؤول عن تشويه التشيع الديني. بل إن أحمد الكاتب هو الذي سوف يقول في نهاية مقدمة كتابه هذا ما نصه:

(وأعتقد أن التعرف على «التشيع السياسي» والتخلص من «التشيع الديني»، ضروري جداً لتحقيق الأهداف الشيعية والإسلامية العامة (..) ولذا نعتقد أن الحل يكمن في تفكيك «التشيع الديني» والعودة إلى جوهر «التشيع السياسي» وأن في هذه العودة خيراً للشيعة وللعالم الإسلامي).

إذن كيف تبدل دور الطرفين بهذا الشكل واختلط كل هذا الاختلاط فإذا بالسم دواء والدواء داء؟!!

نقطة أخرى نسجلها هنا: أن أحمد الكاتب مثل سواه من المشتغلين على تقويض المذهب الشيعي، يكرر فارزة الغلاة والمغالين ودورهم في تزوير العقائد. مع أنه لايقول لنا أي شيء بتاتاً عن المغالين بالشيخين والصحابة. فالغلو ليس ظاهرة شيعية وإنما هو ظاهرة موجودة في كل التاريخ البشري إلى اليوم.

فهناك مغالون بسقراط، هناك مغالون بماركس، هناك مغالون بفوكو، هناك مغالون بسارتر، بماركس، بجيفارا، بأوباما. إلا أن هنا ثمة فرق بين غلوا تصنعها السلطة مثل تحويل بني أمية إلى انبياء مثل العقيدة اليزيدية، أو جعل المذاهب الأربعة وحدها هي الشرعية، الغلو بمحمد عبد الوهاب واعتبار أفكاره هو فقط هي التوحيد وما عداها هو الشرك، الغلو بابن تيمية واعتباره شيخ الإسلام الأكبر وغير ذلك، فهذه غلو سببه قوة الهيمنة للمؤسسة السياسية، بحيث إن هذه الأمور لم تبلغ درجة الغلو إلا بصعود زعماء سياسيون جدد أو قيام أسرة ملكية حديثة، الغلو هنا يقوم بدور الحارس الوفي للبلاط ويتحول إلى شبه عقيدة حزبية يتم تصفية أي معارض لها.

بينما هناك غلو سببه ضخامة الشخصيات مثل الغلو ببوذا وتحويله إلى آله، الغلو بعلي بن أبي طالب والنظر إليه كرب، فهنا ضخامة الشخصية وعمقها الروحي والمعرفي، يكون مغرياً لبعض النفوس الصغيرة أن تترنح وتسكر فتتخبط. وهنا يكون دور النقد في الغلو الأول تخليص التاريخ من السياسة، دور النقد في الغلو الثاني، توضيح المعنى من ارتباكات الفهم. الأول هو موقف ضد السلطة والثاني موقف ضد ذهنية العوام والتشويش الشعبي. ومن الواضح أن أحمد الكاتب قد تعثر أكثر من مرة سواء في كتابه هذا أو في كتابه «تطور الفكر السياسي

الشيعي» أو كتابه الآخر «تطور الفكر السياسي السني». إذ الغلو بالخلافاء وبعائشة وبصحيحي البخاري ومسلم، وحصر الشرعية الفقهية بالأئمة الأربعة، هو غلو صنعته السياسة، والنقد هنا لا بد أن يتوجه إلى كشف طرق التمثيل السياسي وكيفية صناعة الوهم الديني الذي شكل ذهنية التفكير في النظام المعرفي السني. بينما الغلو عند بعض الفرق والشخصيات الشيعية معلول لنقص الوعي الثقافي لدى الجماهير وهنا يكون المنهج القرائتي هو تفكيك بين الثقافة الشعبية العائمة وبين المفهوم في دوائر نخبته الصانعة والمحتضنة له.

الأمر الأكثر إحراجاً في السياق الذي يتبناه أحمد الكاتب، أنه يدأب للظهور بأنه مفكر معاصر، بينما أحمد الكاتب صاحب منطق سلفي. يقول إن الإمامة لم نعثر عليها في كتب السلف إذن هي لا وجود لها. وهذا يشبه قول من يقول إن توحيد الله بهذه الدرجة من التجرد الذي يؤمن به المسلمون به اليوم، لا وجود له في ذهن الصحابة سابقاً إذن يجب التخلي عنه. وهذا معناه أيضاً نهاية النص القرآني في حقيقة الأمر وجعله مقصوراً على ما فهمه المسلمون الأوائل. وليس المنطق السلفي شيء غير هذا.

الطريف بالموضوع أن نعلم هنا أن أحمد الكاتب من

المغالين بنظرية الشورى السنية أولاً. ومن المغالين بأكثر المرجعيات الفقهية، تخلفاً، وهي المرجعية التي تعدّ التشيع طقوساً من التخلف واللامعقولية السياسية التي لا زالت إلى اليوم تنشر التطبير والغلو المذهبي والانغلاق الفكري في جميع البلدان من الخليج وحتى دول أوروبا وأستراليا. فبأي موقفي أحمد الكاتب نأخذ ولأيهما نترك؟!

٥ ـ يشرح لنا أحمد الكاتب طريقته في قراءة تراث الشيعة بالقول:

(وقمت في بحثي هذا بالاعتماد بدرجة رئيسية على أهم مصدر شيعي إمامي اثني عشري، وهو كتاب «الكافي» الذي جمعه محمد بن يعقوب الكليني في بداية القرن الرابع الهجري، والذي يضم أهم الأحاديث المروية عن الإمامين الباقر والصادق، وبقية الأئمة الاثني عشر، وكذلك كتاب «بصائر الدرجات» لمحمد بن الحسن الصفار، وبعض المصادر الشيعية الأخرى التاريخية والرجالية والكلامية ورغم معرفتي بعدم صحة معظم أحاديث «الكافي» د ـ كما يقول الشيعة الإمامية المتأخرون وخاصة الأصوليون ـ إلا أني فضلت الاستشهاد بكل

ما جاء فيه من أحاديث، بغض النظر عن صحتها من ناحية السند، من أجل تكوين صورة تاريخية تقريبية عن نظرية «الإمامة الإلهية» كما وردت في أصح المصادر الإمامية القديمة).

وضوح منهجي صادم، أحمد الكاتب يقول إن علماء الشيعة لا يعترفون بكل ما جاء في كتاب الكافي وأنهم بالتالي متشددون حتى مع أهم مصادرهم، مع ذلك يقول الكاتب أنه يعتمد في عرضه لعقيدة الشيعة في الإمامة على كل ما جاء في كتاب الكافي، وغيره، بلا فرق بين رواية موثقة وصحيحة لدى الشيعة أم لا. بمعنى أنا نقوّل الشيعة بما لم يقولوه!

وهذا المنطق من المنهج في قراءة التشيع وجدته لدى جملة من الباحثين السنة الجدد (أمثال محمد عابد الجابري وهشام جعيط)، يقوم بفتح كتاب الكافي أو أي كتاب آخر ويقول انظر هنا رواية تقول بتحريف القرآن، هنا رواية تضع الأئمة فوق الأنبياء هنا.. هنا.. الخ. مع أن الفرقة التي تؤمن بكل ما جاء في كتب مصادرها ليست الشيعة وإنما السنة، فالشيعة ليس لديهم كتاب يمكن أن نصفه بما يصف السنة البخاري ومسلم بأنه «أصح كتاب بعد كتاب الله».

المفارقة تشتد لو علمنا بأن السنة الذين لا يرتضون الطعن

بأية رواية من روايات البخاري ومسلم هم ذاتهم لا يأخذون بأية رواية تذكر أحد الصحابة أنه خالف النبي أو قام بخلق فتنة واستباحة الدماء بين المسلمين أو أنه كان يوُسع عدد زوجاته وأملاكه ببيع أحاديث مزوَّرة. هنا يتم السكوت المطبق. بينما يتم تحميل الشيعة كل ما هبّ ودبّ في الكتب القديمة مع أن لهم منهج لا يرتضي بأخذ أية رواية من دون طريقة في التوثيق السندي والعرض على الظهور القرآني والمنطلقات العقلية.

السؤال يبقى إذن: لماذا تم اعتماد تقويل الشيعة اعتماداً على كل ما جاء في كتبهم القديمة، مع أنهم لا يعتقدون بها في الجملة، وتم تنحية العديد من نصوص كتب السنة مع أنهم يقولون بصحتها مطلقاً؟!

٦ ـ في جملة ملاحظات أحمد الكاتب لقراءة علي شريعتي، بالإضافة التي سبق أن أشرنا إليها سابقاً، يقول:

(لم يبحث الدكتور شريعتي أصل فرضية وجود «الإمام الثاني عشر» المسؤولية عن تخدير الشيعة ومنعهم من المشاركة السياسية، وانتظار التغيير من السماء، وإنما قام بالالتفاف عليها بتقديم تفسير جديد لمعنى «الانتظار» هو «الانتظار الإيجابي» الذي يعني العمل والثورة تمهيداً لخروج «الإمام المهدي»،

بدلاً من المفهوم السابق «الانتظار السلبي» الذي كان يلتزم به الشيعة، ويحرم الثورة وإقامة الدولة في «عصر الغيبة»).

أ - حسناً ياسيدي الشيعة تركت العزلة فماذا حصل؟!. هنا قيل بأن الثورة وإقامة دولة والمطالبة بالحقوق السياسية هو مجرد بدعة. عليهم أن يسكتوا، من أجل عدم شق عصا الأمة.

ب - أنت نفسك قلت في كتاب تطور الفكر السياسي الشيعي أن ولاية الفقيه مرفوضة لاربط لها بالأئمة.

ج - ووفقاً لمنهجك في قراءة التاريخ لايصح الدعوة إلى الحرية والديمقراطية والعدالة والمشاركة السياسية ووحدة المسلمين، لسبب بسيط وهو أن هذه الأمور لا وجود لها في عصر الأئمة والصحابة إذن يجب رفضها مثلها مثل نظرية الإمامة حسب وجهة نظرك.

إذن حسب هذا المنهج لايبقى لا الموضوع ولا الغاية.

د - ثم كل هذا الكلام لاقيمة عملية له، ما دام المثقف العربي يصر على ترضية الحكومات ومؤسسات الإعلام والتي جميعها لديها نظرة وراثية جامدة لا تتغير فلا تشاهد من الشيعة سوى أنهم روافض ومشركين وخونة

وما إلى ذلك. وأن أية مطالبة في الحقوق ليست سوى شق لعصا المسلمين وخيانة وطنية على نظام الدولة. وهنا لاندري ماذا نصنع نؤمن بأن الإسلام حرية وثورة وعدالة ومساواة فنطالب بحقوقنا أم نحافظ على الأنظمة الوراثية كي تبقى هذه الوحدة المزعومة فنتمسك بالعزلة؟!

٧ ـ يختم المؤلف مقدمة كتابه بالقول:

(إن على السنة والشيعة اتباع استراتيجية أصيلة تضع نصب أعينها خدمة الأمة دون تمييز، والتخلص من رواسب الأفكار الميتة والبائدة، الديكتاتورية والمنحرفة، والتمسك بجوهر الإسلام، تمهيداً لحذف مصطلحي «السنة» و«الشيعة» من قاموسهم الفكري والسياسي).

كلام ظريف لا يعدو الأماني المسلية. كيف يمكن دعوة الجميع لوحدة مطالب سياسية بعيداً عن قبور الكتب القديمة، في حين يتم تفجير العراقيين يومياً في الشوارع، سنوياً يتم الاعتداء على زوار البقيع، التاريخ الشيعي والفقه الشيعي ملغى برمته من مقررات المناهج الدراسية في جميع الدول العربية، وأية عملية انتقاد سوف توصف بالمذهبية والطائفية والعمالة لإيران أو للأجنبي وما شابه ذلك.

أعتقد أن مناقشة المقدمة كافية لتوضيح التباسات القراءة في هذا الكتاب، وتبين بنحو الاجمال مقدار التخليطات التي تقلب الحقائق وتخرج القارئ بصورة عن التاريخ الإسلامي ليس له وجود إلا في مخيلة الكاتب. خصوصاً وأن الكاتب يعامل جميع ما يصادفه بذات الطريقة وبنحو الاستعجال الانطباعي الذي يتساوى عنده الاصطلاح العلمي مع مشاجرة بين العبيد والجواري. مثلما فعل أحمد الكاتب في تناوله المغلوط لمصطلح فقهي مهم هو «مخالفة العامة» حيث فهمه بعيداً عن سياقات كتب الفقه الشيعية واصطلاحاتها وأخذ يحمل علماء الشيعة ومن ثم المجتمع الشيعي جملة من الأوصاف والانتقادات التي أقل ما يقال فيها إنها ليست واقعية من الناحية العملية ولاصحة لها من الناحية النظرية العلمية. فهذا المصطلح لاعلاقة له بعزلة أو إحساس بالوحشة أو بأية عقدة نفسية. فمن الناحية العملية يستطيع الكاتب أن يقارن بين الدولة الإيرانية مثلاً التي هي على علاتها، لكنها مفتوحة للسائحين، وبين دولة مسيجة من جميع الجوانب لايدخل المرء إلا بشق الأنفس ولأماكن مخصوصة فقط، مثل مملكة الوهبيين. أما نظرياً فأحيل القارئ إلى كتب محمد جواد مغنية وكتاب الحدائق وكتاب الأصول العامة للفقه المقارن ليجد أن معنى مخالفة العامة في اصطلاح فقهاء الشيعة لا علاقه أبداً بالفهم المتبادر العرفي لهذه العبارة.

بينما يتعامى أحمد الكاتب، مثله مثل الجابري، أن الذين لديهم هذا المنهج الطائفي هم مدرسة السنة فهم الذين يتركون كل ما هو قريب من الشيعة لذا نجد ابن تيمية يقول وبلغته المتشددة المعتادة:

(ومن هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات، إذ صارت شعاراً لهم، فلا يتميز السني من الرافضي، ومصلحة التمييز عنهم لأجل هجرانهم ومخالفتهم أعظم من مصلحة ذلك المستحب)[1].

أخيراً ألفت نظر السيد الكاتب إلى ثلاث علامات فارقة:

١ ـ أنه لو كتب مثل هذه البحوث لكن عن نظرية الخلافة والصحابة وكشف عن ذلك الثراء الفاحش للصحابة مقابل بيعهم أو سكوتهم عن جملة من أحاديث النبي، هل سوف يحتفي به الإعلام العربي كل هذا الاحتفاء؟!

٢ ـ ألا يلاحظ السيد الكاتب، أنه رغم كل ما كتبه عن الشيعة، لم تصدر بحقه فتوى تكفير أو تهديد بقتل أو أي شيء آخر، كان يمكن أن يحدث فيما لو كانت موضوع النقد هو التراث السني.

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنّة ج٢ ص ١٤٧.

٣ ـ على افتراض صحة جميع ما كتب تبقى المشكلة العملية حيث الدماء في الشوارع تجاوزت حبر المطابع.

في الختام نحن نفضل مقدمات منهجية أخرى لتفكيك النسق الطائفي في الذهنية العربية:

١ ـ الإيمان بأن الحجية هي للدليل الذي يعتمد على العقل والوجدان أولاً، ومن ثم الوثاقة السندية ثانياً. ونقول العقل هنا بما يشمل قوانين الاحتمال الاستقرائي المعتمد في نظرية فلسفة العلوم اليوم، وليس معنى العقل هو مجرد الإشكال الأربعة المنطقية.

ونقول هنا الوثاقة، بمعنى لا أهمية لاشتراط عقيدة الراوي، فقد يكون محدث شيعي نستفيد منه بعض الحقيقة التي هي ضد الفكر الشيعي السائد حتى لو كان السابقين لايميلون للآخذ بمروياته لكونه يؤمن بالقياس مثلاً. أو راوٍ سني موثق نأخذ منه متممات الحدث التاريخي، ولو تم استبعاد روايته بتهمة أنه قريب من الشيعة أو رافضي الهوى.

٢ ـ التفريق بين التشيع والتسنن، وبين الشيعة والسنة.

٣ ـ التفريق بين المادة التراثية المحفوظة في الكتب. وبين الحاضر الاجتماعي للناس.

٤ ـ التفريق بين المراجع الأصلية القديمة، وبين الكتب الثانوية.

٥ ـ فرز البحوث المرتبطة بدوائر الدولة والمؤسسات الحكومية، والتي غرضها مواجهة إعلامية ضد إيران أو ضد مصر أو السعودية أو غيرها، وبين البحوث المستقلة.

٦ ـ إدانة فقهاء البلاط ماضياً وحاضراً، من أجل قطع الشعور النفسي للسنة بكونهم ورثة الحكم الأبدي في الأرض العربية وغيرها، وقطع روح الثأر لدى الشيعة بأنهم المعارضة المستمرة.

٧ ـ إخراج أهل البيت الذين هم العنصر المشترك للأمة، من احتكار بعض الجيوب الاجتماعية والسياسية، التي ترتزق بإجراء احتفالات سنوية لهم، وتحويلهم إلى طقوس شعبية تخريفية، لاعلاقة لها بأي تراث إسلامي شيعي أو سني كان.

٨ ـ العمل على إجراء قاموس رجالي للثقات المقبولة روايتهم من كلا الطرفين. وعلى أساسه يتم جدولة الآراء العقائدية والفقهية المشتركة.

٩ ـ ضرورة استمرار استنكار وشجب صريح لكافة أنواع العنف ضد الآخر مثل هدم أضرحة البقيع وتخريب قبة الإمامين في سامراء، أو مضايقة السنة في بعض الدول.

١٠ ـ ضرورة وضع فاصلة بين تجارة الإعلام وبين البحث التخصصي من أجل عدم الانجرار خلف هوس العوام وتسطيح المعارف ترضية لمستوى الإنسان العادي وموروثاته، فالثقافة هي ارتفاع نحو العلم وتطور للذات وليس انتكاس للعلم وللثقافة حفاظاً على سكينة الجهل واطمئنان العادة.

(٣)

من إصلاح الطائفية إلى طائفية الإصلاح

في ٣٠ أبريل ٢٠٠٣ وقّع بعض المثقفين في المملكة العربية السعودية بياناً من أجل الإصلاح تضمن حرية المعتقد وتوفير المساواة للشيعة مع بقية المذاهب والمعتقدات الأخرى، بما في ذلك حرية المطبوع وممارسة الشعائر الدينية. وعلى هذا الأساس تم التشديد على وحدة الأمة وحقوق الوطن من خلال هذا الاختلاف نفسه وقد رحب الملك عبد الله بن عبد العزيز بوتيرة الإصلاح واجتمع مع عدد من موقعيه في خطوة هي الأولى من نوعها. وهي خطوة ذكرت الجميع بفتوى شيخ الأزهر محمد شلتوت عام ١٩٥٩ بجواز التعبد بالمذهب الشيعي كمذهب إسلامي حاله حال بقيت المذاهب الأربعة. تلك الفتوى التي كان يمكن أن تتطور فعلاً لولا اندلاع الحرب العراقية الإيرانية فعادت السياسة تؤجج نيرانها بحطب الدين فإذا بالفتنة

المذهبية تستمر إلى أن بلغ الأمر أن بعض تجار ومشايخ طائفيين في المملكة العربية السعودية، سوف يدعمون حركياً بعثياً قديماً وهو محمد عابد الجابري لكتابة كتاب يجدد عثرات الكاتب الطائفي المصري الشهير أحمد أمين في سلسلته المعروفة (فجر الإسلام، ضحى الإسلام) لتتحول إلى نقد العقل العربي حيث الشيعة هم سبب العقل الظلامي الهرمسي في تكوين العقل العربي وبنيته. وسبب فتنة الغنيمة والبداوة في العقل السياسي العربي، وسبب الأخلاق السلطانية في نقد العقل الأخلاقي العربي، فكان محمد عابد الجابري أبرع من طور أسطورة عبد الله بن سبأ إذ حولها من خرافة رجل فرد إلى مؤامرة أمة كاملة. واليوم تجهد مؤسسات بأكملها أن تقوض نظام الحوزة ومكانة المراجع والفقهاء، باعتبارهم أهم عامل لبقاء المذهب الشيعي وتآزر أفراده. فهذه الكتب والدراسات والبيانات، ذات الوجه البحثي والثقافي تصب بمستنقع السياسة بشكل مكشوف. وبالتالي هي أبعد من أن تقدماً حلًّا أو تعين إصلاحاً، لكونها جزءًا من المشكلة أصلاً.

☯ ☯ ☯ ☯

أغلب الفتن الطائفية ليست هي التي تسبب الحرب، وإنما العكس أيضاً هذا مايدل عليه الأمر أيام البويهيين والصفويين والعثمانيين، وهذا ما نشاهده بعد سقوط نظام صدام حسين

وانهيار الفكر القومي. وكما كانت المذابح تقع باسم الخليفة جاءت الإبادة ضد العراقيين باسم الجهاد وتصفية أعداء الصحابة. هنا لم نجد مثقفاً واحداً يقف بشجاعة ويصرّح بأن ما وقع في العراق من قتل يومي هو نتيجة الفكر السلفي عموماً والوهابي خصوصاً. تماماً كسكوت الجابري الذي لايذكر ولو مرة واحدة من هو الذي كفر المنطقيين ودعى إلى العقل المستقيل حقيقة؟! أو مثل أدونيس الذي غدا مدبجاً لكتب شيوخ الوهابية بعد تنظير طويل للحداثة. فضلاً سفاهات عجيبة وقع بها كتّاب عرب بوزن عبد الإله بلقزيز وفهمي هويدي وآخرون.

في مقابل هذا السكوت المضمر للفرح والشماتة، شهدنا خلال بضع السنوات القليلة الماضية العشرات من البيانات والكتب والروايات التي باجمعها تستهدف الفكر الشيعي وتراث التشيع ماضياً وحاضراً. وصل بعضها إلى حدٍّ لغة التسقيط والشتم والتكفير والدعوة إلى الإبادة الجسدية لمن تبقى فثلاث يضطهدهم العروبي الشيعي والأسود والمرأة. ولا أقول العربي لديه موقف من اليهودي فها هي دول العرب لها علاقات صريحة مع الكيان الإسرائيلي ولانسمع عملية فدائية ضد هذه الدول. . وسبق أن كان للعرب علاقات غرام مع إيران قبل وصول الخميني. فقط العربي لديه علاقة سرمدية الكره والأنانية

والشعور بالغرور والانغلاق أمام الشيعة والسود والمرأة. خصوصاً وأن المرأة باتت قوية أمام توسع الموضة وتطور القانون، وخصوصاً وأن إيران تصرّ على امتلاك السلاح النووي وتطوير قدراتها العسكرية، وها هم السود ينتعشون بعد فوز أوباما. في محيط كهذا نستطيع أن نعرف بسهولة لماذا تم توزيع ونشر وتسويق هذا البيان الجديد وبهذه الطريقة بالذات، وتم الاحتفاء به حتى من قبل أوساط علمانية خالصة. يكفي أن نستذكر هنا تهديم أضرحة أئمة البقيع والوقوف المستمر ضد إعادة عمرانها وصدّ الزائرين لها وتكفيرهم وعدم السماح للإنصات لأدلتهم ومناقشاتهم والإطلاع على كتبهم، وهو نموذج عملي يجعل كل تصرخات مثل هذا البيان، رماداً في الريح.

● ● ● ●

من لا يعرف قيمة الصمت لايعرف قيمة الكلام. هذا ما نستخلصه من البيان الذي نتحدث عنه هنا. في الوقت الذي أعلن فيه زعيم المجمع السني الشيخ القرضاوي حرباً مفتوحة ضدّ التشيع، داعياً كافة القوى السياسية والاجتماعية لمواجهة التشيع. وفي الوقت الذي انعقد حلف جماعي بين علماء السنة في سوريا ولبنان والأردن، بعد الحرب الأخيرة بين حزب الله لبنان وإسرائيل، لمواجهة ما أسموه بـ المحور الشيعي (على غرار تسمية محور الشر). وفي الوقت الذي تم فيه إعلان إخراج

فيلم سينمائي مصري ضد الإمام الخميني والشيعة، بالإضافة إلى مجموعة روايات أدبية وكتب بحثية تصب في ذات الموضوع والاتجاه، وإعلان دولة المغرب تصعيداً ضد المذهب الشيعي في الوقت الذي تتنامى حركة التنصير بأشدّ من أي وقت مضى. في هذا الوقت نفسه خرج علينا بعض الكتّاب الهواة وبعض الباحثين أمثال السيد أحمد الكاتب، ببيان حملّوه لافتة كبيرة وعنوان ثقيل داعياً إلى ما أسموه بإصلاح الطائفة الشيعية أو الفكر الشيعي. والبيان جهول للأسف الشديد من عنوانه «تصحيح مسار الطائفة الشيعية في الوطن العربي» حيث إن مفردة الوطن العربي مفردة قومية حولها انشقاق معروف هل هو وطن عربي أم عالم عربي. وهنا كيف يتساوق هؤلاء بسهولة في إصلاح ديني مع فكر قوموي، فهل هو إلا هروب من انغلاق مذهبي وسقوط في انغلاق حزبي؟!

في السطور الأولى نقرأ:

(إن المتتبع لنشاط الطائفة الشيعية الكريمة في معظم أنحاء العالم وبالخصوص في الخليج العربي يلاحظ انشغالها شبه التام بالقضايا الطائفية والصراعات المذهبية ومناوشاتها التي لا تنقضي مع أختها الطائفة السنية الكريمة).

هكذا ببساطة يتحول الشيعة إلى طائفة لئيمة والسنة طائفة كريمة. الشيعة طائفة معادية والسنة معتدى عليها، بتمويهة ساحر يتم خلط الأوراق ودماء الضحايا وقبور الجلادين. . وكأن السنة كتلة واحدة وطريق واحد، وكأن الشيعة كتلة واحدة وعقل واحد وهدف واحد، كأننا مقابل فردين وليسا مذهبين. وكأن البيان موقع من قبل كتاب سنة وليس شيعة. فالمشكلة في المذهب السني أنه يعتقد أنه وحده العقيدة الحقة أو الكريمة، بتعبير البيان، حيث هم فقط أهل السنة، بالألف والام وغيرهم منزوع عنهم سفة الاقتداء بالسنة لذا يصنف الفكر السني التشيع مع فرق المبتدعة. وهنا حينما تكون طائفة منزوع منها حقوق المواطنة من جهة القانون، حيث يجدون عقبات لاتنتهي في الوظائف والسكن والرتبة العسكرية ومسائل الخدمات السكنية والمعيشية، وحق وجود أفكارهم في المقررات الدراسية وغير ذلك. ومن جهة أخرى تجد هذه الطائفة نفسها موصومة بالكفر والزندقة والبدعة، فكيف لا تنشغل بهذه الأمور، فإن هي إلا مطالبة بتقبيل أحذية الراكلين وتشجيع النهج التكفيري والعنصري في الأدامة وهذا يعني أن جهة الإصلاح معكوسة. أو أن هؤلاء الموقعون موظفو سلطة مأجورين، مع جزيل اعتذارنا عن هذا الخطاب الجارح.

يضيف البيان بما يشبه الدعابة:

(كوننا من أبناء الشيعة من الجيل الجديد (..) توصلنا إلى قناعة برفض الكثير من المعتقدات والأحكام الشرعية التي ننظر لها كعائق حقيقي أمام شيوع وتجسيد قيم المحبة والتسامح مع أخوتنا من أبناء المذاهب الإسلامية فضلاً عن الأديان الأخرى).

يحاول أن يقنعنا هؤلاء بأنهم يمتلكون ميزة من خلال مفردة «الجيل الجديد» والحقيقة أنها مفردة خالية من المعنى إن لم تكن هذيانية حالها حال بقية البيان الذي يعاني من عدم التماسك ولو بأقل شروطه. فما المقصود بالجيل الجديد.. بالعمر.. بالمرحلة.. بالعلم والمنهج.. بماذا؟!.. هل هذا يكفي لتغيير حكم شرعي فقهي فضلاً عن المطالبة بتغيير بنود عقائدية؟!

ثم بأي منهج بات رضا الأكثرية هو الميزان الذي نزن به العقائد والحقائق؟!.. هل العقيدة يجب أن تبنى على أساس البرهان والأدلة أم على أساس هوى الناس وترضية عواطفهم... هل هذا بحث علمي ديني أم نزعة نفعية برغماتية؟!

وهنا في هذه السطور لا ندري حقيقة أي بند في المذهب الشيعي العلمي ضد المحبة ويتناقض مع التسامح، بحيث يكون ميزة له عن بقية المذاهب الإسلامية؟!.

فالبعض يخلط بين المذهب الشيعي أو التشيع كبنود محققة من قبل علماء مختصين، وبين بعض أفكار الناس الشعبية، أو بين بعض الروايات المهجورة في الكتب. متغافلين أن هذه أمور موجودة في كل عقيدة سماوية أم أرضية. . ألم يتحول بوذا إلى آله وماركس إلى خرافة؟!.

هل أفكار بعض السنة، مثلاً، حول الشيخ عبد القادر الكيلاني (أو الجيلاني) الخرافية، يمكن أن نقول إنها تمثل المذهب السني؟ كقول بعض البسطاء وانصاف الكتاب بأن الشيخ الكيلاني قطب الأرض وأن النبي استعان بكتف الشيخ الكيلاني كي يكمل رحلة المعراج، فهذه وغيرها شعبيات وخرافات لها أمثالها في كل شعوب العالم بما في ذلك شعوب الدول المتقدمة صناعياً. وسواء ضرب الشيعة رؤوسهم أو ضرب دراويش السنة أجسادهم بالسيوف، فإنها أفعال لايمكن لباحث علمي أن يقول إنها تمثل هذا المذهب أو ذاك وبالتالي يقرر ضرورة تكأكأ بيانات مفتوحة ضده.

ثم هل المحبة والتسامح يمكن أن تتحقق وتدوم من طرف واحد؟!

هذا البيان يذكّرنا بالحماقة التي ارتكبها حسن العلوي في كتابه الهش «عمر والتشيع». فكأن الشيعة هم المشكلة والعائق

الرئيسي الأول والوحيد.. كأن السنة يبكون عند إقدام الشيعة ويتوسلون بهم كي يشاركونهم الحكم والوطن والحقوق، والشيعة لايقبلون!!

نستطيع أن نذكر عشرات الكتب ومئات الدراسات من قبل علماء الشيعة ومثقفيهم، حول المشاركة والاعتراف بالآخر، لكن أين هي كتب علماء السنة في هذا المجال؟!

لا يوجد كتاب سني واحد نستطيع مقارنته بما كتب شرف الدين العاملي (المراجعات) وأسد حيدر (الإمام الصادق والمذاهب الأربعة) أو محمد تقي الحكيم (أصول الفقه المقارن، الفقه المقارن) وكتب محمد جواد مغنية (الفقه على المذاهب الخمسة، الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة) ومرتضى العسكري (معالم المدرستين)، بالإضافة إلى كتابات الشيخين جعفر كاشف الغطاء وحسين كاشف الغطاء والشيخان محمد رضا المظفر وأخيه، وما كتبه الشيخ العطار وزكي الميلاد وعبدالجبار الرفاعي وصائب عبد الحميد وغيرهم بما يصعب حصره وتعداده.. كلها صرخات ونداءات من قبل الشيعة فبماذا أجابهم السنة؟!.. أسأل سدة الحكم والسجون والمقابر الجماعية فهي الشاهد العدل الذي لاسبيل للنقاش فيه سوى بالنكران واستبدال الموضوع بموضوع آخر.

نقرأ في تكملة هذا البيان غير البين:

(فمن أجل ذلك اتفقت إراداتنا على أن نصدر هذا البيان الذي يوضح عقائدنا ومفاهيمنا وأهدافنا التي تصب في تحرير الإسلام الشيعي من الهيمنة والاستبداد والقضاء على كافة معوقات انسجام الشيعة مع أوطانهم وإخوتهم في الدين والوطن والأمة والإنسانية).

لغة البيان حزبية، وهذه مصادرة عجيبة. فبأي حجة نحوّل العقيدة الإيمانية إلى حزب؟! بل هنا سوف تزداد المعضلة فمن عقيدة تخص الفرد وخالقه وربه إلى تنظيم حزبي عاجلاً أو آجلاً سوف يتحول إلى ثكنة.

ثم طيب البيان ضد الهيمنة والاستبداد، فهل الهيمنة والاستبداد هي فقط في إيران وولاية الفقيه، لماذا لا يستنكر البيان الهيمنة والاستبداد في الفكر السني وحكوماته الطائفية؟!

ثم أين هي الأمة والإنسانية كي ننسجم معها.. هل الحزب الواحد والمذهب الرسمي الواحد المعترف به هو ليس بهيمنة وهو قمة الإنسانية فيجب أن نتخلى عن كل شيء من أجل هذا الانسجام؟!

ثم هل الانسجام هو فقط ضروري وحق، أم الاختلاف

أيضاً؟!، وما المقصود من الأمة هنا.. الإسلامية؟! وهي مجموعة فرق كأي أمة دينية أخرى.. القومية؟! وهي ليست ميزان شرعي في نظر الدين؟

نكمل قراءة البيان فنطالع:

(نرفض أن ندفع الخمس أو الزكاة لأي رجل دين (..) وندعو أبناء الشيعة في كافة أنحاء المعمورة لدفع الحقوق الشرعية لمن يكفل وصولها لفقرائهم ومعوزيهم «و» إنفاقها على تشييد المشاريع التي تساهم في تنمية وتعمير أوطانهم).

حسناً أيها السادة وهل يوجد فقيه شيعي لديه شرطة تهرول خلف الناس بالعصا لجمع الأموال. ادفعوا الخمس لمن تجدونهم حاوين لشروط الاستحقاق، لايوجد فقيه يوجب أن يستلم هو الخمس. لكن قولكم يجب إنفاق الأموال في مجال تعمير الأوطان، غير دقيق لمن يعرف ماهي الخمس. فالخمس أقسام منها فردية ومنها حقوق عامة، وهذا تلاعب بالشريعة والفقه بلا دليل بجعل كل أقسام الخمس للأمور العامة.

هذا من الناحية النظرية أما من الناحية العملية التي يسكت عنها البيان. فإن جمع غفير من الشوارع والبنايات ومصاريف الزواج والعلاج، والمبرات والمستشفيات، يتم أخذه من

الحوزة والمراجع في لبنان وإيران وباكستان والهند والعراق. نعم توجد أخطاء وطريقة توزيع بدائي واختلاسات وطبقيات، وهذه أمور لانشك في صحة نقدها لكن أين هذا من لغة البيان التي تحاول محو كل شيء وليس كتابة شيء.

البيان أيضاً يكرر معزوفة قديمة مفادها ضرورة التخلي عن آلية التقليد والمرجعية. ورغم أن هذه المسألة تم بحثها في مجلدات ضخمة، إلا أن السادة هنا يشطبونها بسطرين فقط:

(إن نظام التقليد والمرجعية الحالي لم يظهر إلا في الـ ٢٠٠ عام الأخيرة فقط (..) الناس قبلاً كانوا يرجعون لأي رجل دين في مسائلهم الفقهية العبادية التقليدية من دون تخصيص).

وهذه محض دعوى لا دليل عليها، وسبق أن كتبها البعض وأجبنا عنها في أوراق أخرى، لكن بما أن المذهب الشيعي يؤمن ببقاء باب الاجتهاد مفتوحاً لذا يجب على من يطالب بتغيير هذه الآلية أن يناقش أدلة الموضوع ويطرح مقدرته على تفكيك تلكم البحوث. فليس المذهب الشيعي مثل المذهب السني منغلق على أئمة أربع قبل مئات السنين ويعدهم هويته وبنيته.

وهل يعتقد هؤلاء السادة أن الناس اليوم لديهم ثقافة عالية

وإحاطة باللغة العربية وعلوم الأدب، بمستوى فهم لغة القرآن والأحاديث والروايات.. كيف، وماذا عن انتشار الأمية والتخلف المعروف بالضرورة؟!

وأخيراً يأتي البيان على الوتر الأثير:

(رفض رفضاً باتاً قذف الخلفاء الثلاثة السابقين على الإمام علي بن أبي طالب إذ إن قذفهم أمر لا جدوى منه ولا خير فيه ومدعاة للفرقة والانشقاق (..) ونطالب بتجاوز كافة عبارات الشتم والسباب واللعن الواردة ضدهم في التراث الشيعي وذلك باعتبارهم رموزاً تاريخية محترمة عند معظم المسلمين كما ندعو إخواننا السنة إلى مثل ذلك).

الانصاف أن نقول إن بعض الكلام منصف ومقبول، لكن هل فعلاً أن شاغل الشيعة هو الشتم والسباب، أي بطر يعيشون فيه يجعلون سكارى هذا الأمر؟!

ماذا نقول في السنة فهم لايسمون الشيعة إلا بالروافض وأخوة اليهود والغلاة و.. الخ، لماذا لايتطرق البيان إلى ذلك؟!. ثم لماذا يدعوا البيان إلى دعوة التبرؤ من مؤسس نهج الشتم وهو معاوية والأمويين؟!

هذا في مسألة الشتم والسب والتراشق بالشتائم، لكن في

مسألة اللعن لا بد أن نكون صريحين بمن يريد بياناً اصلاحياً، إذ في اللعن شعبتان يجب أن تدرس:

شعبة سندية: فهناك روايات يجب البرهنة على ضعف صدورها. وسندها

وهناك **شعبة التاريخ:** فمجريات السقيفة وشتم الإمام علي عشرات السنين من قبل دولة الصحابة والخلافة وتابعيهم، ثم تجاهل السنة لذبح الحسين، ثم تجاهل إبادة الشيعة وحرق كتبهم، وصولاً إلى منعهم من الشراكة السياسية اليوم.. هذه كلها محاور صعبة لمن يريذ تحقيق الإصلاح والوحدة. فنحن هنا إما ظالم ومظلوم، أو قاتل وقتيل، ولا يمكن شطب كل ذلك بجرة قلم ونقول ﷺ جميعاً ونسكت.. أليست هذه الدعوة اليوم من قبل السنة وبعض الكتّاب الشيعة، هي دعوة للعقل المستقيل؟!

إن اللعن هو سلاح الضعيف وقد لعن الله في كتابه الكريم الظلمة والظالمين، وعلينا هنا أن نناقش في بعض المصاديق، والحكم هنا هو البحث التاريخي، وليس العواطف المسبقة.. الحكم هنا الموضوعية وليس اتباع أهواء الناس وإلا لما بقي بحث علمي وبات المثقف محض مهرج يتكسب لترضية الجمهور.

نختم البيان بخاتمة تحتضر سلفاً:

(لا نعتقد بما يسمى ولاية أمر المسلمين أو النيابة عن الإمام المعصوم بأي عنوان وولائنا فقط لأوطاننا وشعوبنا وأمتنا)

هذه ليست عقيدة شيعية عامة، هي مسألة فقهية خلافية مثل مسألة رضع الكبير في الفقه السني، أو جواز أكل الكافر أو جواز للرجل أن يتزوج أمه أو ابنته من الزنى لدى بعض فقهاء الأئمة الأربعة. هل هذا بيان إصلاحي لمذهب من المذاهب أم أنه تصفية حساب سياسية؟!.

خصوصاً وأن أحمد الكاتب في كتابه تطور الفكر الشيعي يرى بأن التجديد مرتهن ببدئ ارتباط الفقه بالسياسة فكيف صح هنا أن يكون الإصلاح هو بإلغاء الفقه السياسي والدعوة إلى انصياع الفقيه تحت البلاط السياسي للحكومات المستبدة تحت ذريعة الانسجام مع الوطن والأمة.. من نصدق أحمد الكاتب في كتابه تطور الفكر الشيعي، أم أحمد الكاتب في بيانه هذا؟!

إن الإيمان وعدم الإيمان خاضع للبحث والدرس وليس بالتهريج ببيانات بين الناس مشغولة بواجباتها الحياتية. بيان كهذا هو تزوير للثقافة وتشويه لسمعة الإصلاح، وتلاعب باسم المثقفين، وتسفيه لعقيدة من العقائد وتراث إنساني طويل،

وإشغال للشعوب عن واجباته الضرورية. أخيراً يمكن الرد على هكذا بيانات بجملة واحدة: أنتم ترفضون أن نتبع الفقهاء بدون تقديم الدليل. طيب لماذا نقلدكم ونتبعكم أنتم وأنتم لا دليل لديكم ولستم فقهاء؟!!

النموذج الثالث

الجابري والنقد المستقيل للفكر الشيعي

إذا آمنا بأن الكلمة تتفاقم خطورتها تبعاً للمنصة المنطلقة منها، حيث كلمة من بابا الكنيسة هي أخطر من ممارسة مزارع في ضاحية إسبانية تتقوم بإحراق دمية تمثل شخصية نبي سماوي (لا أقل بنظر أكثر من مليار من البشر) في حفل شعبي تتناقله وسائل الإعلام بلذة بكونه محض فلكلور، وتصريح من رئيس دولة عظمى بشأن برنامج للتعليم، هو أخطر من تأييد عاطفي شعبي لدعم برنامج لسلاح نووي. لا حاجة للإطالة بأن الكلمة ممكن أن تتحول إلى عبوة ناسفة فتيلها بيد أصحاب القرار والمنصات الإعلامية.

والكاتب المغربي محمد عابد الجابري بلا ريب هو «نجم» ثقافي استطاع أن ينتزع لنفسه شهرة كمختص في الفكر فاقت شهرت أدباء ومطربين وفنانين وساسة، في زمن تنحى الجانب الفكري وتقلص عن ميدان تسلط الضوء.

وبالطبع أنه من الطبيعي أن لكل جواد كبوة، ولا ضير من حصول خطأ والتباس حتى عند أكثر الناس دراية وأوسعهم اطلاعاً واختصاصاً، لكن أن يكون الخطأ هو القاعدة فهذا ما لم نجده إلا عند الجابري كممارسة نشطة للكتابة.

وللحق فإن المثقفين بذلوا الجهد الجهيد في تنبيه الرجل فربت الكتابات حول أغلاطه أكثر من ثلاثين كتاباً وكانت البداية من صديقه وزميله في تطوير جامعة المغرب الأستاذ طه عبدالرحمن وصديقه (كان صديقه حينذاك) الناقد السوري جورج طرابيشي، والباحث الراقي يحيى محمد. وكنا نتمنى من رجل حاز ثقافة مرموقة ومساحة إعلامية واسعة، أن يعيد النظر في نفسه أو لا أقل أن يشكك ولو بعض الشك في منهج تفكيره وهو الداعي إلى الشك والنقد. لكن الأمر تفاقم وبقي الرجل يبني إهراماً نظرية وتفريعات تحليلية جميعها تمثل توسيعاً لدائرة الاتهام.

ونقول «اتهام» لكون المطلع على رحلة الجابري من كتابه «الخطاب العربي المعاصر» وحتى نقد الأخلاق ثم بحوثه حول القرآن، نجد أن المشروع الكتابي يتمحور حول كُلّيتين:

الأولى: حول بدوية العقل العربي اللغوية، وهي نتيجة مستند في واقع الأمر إلى ناقد العقل العربي الثاني علي الوردي

(إذ الناقد الأول هو الجاحظ حسب رأينا)، عالم الاجتماع العراقي المعروف.

الثانية: حول جانب الشر والظلامية في هذا العقل والذي يتمثل في المذهب الشيعي، وهو استخلاص يواري الجابري معتمده وسنده في ذلك والذي هو الكاتب المصري الشهير أحمد أمين، والذي سبق أن طرح جميع ما انتهى إليه الجابري بأكثر من عقد من الزمان. وكلاهما لايتطرق لهادم العقل وراد المنطق ومكّفر التفكير إلا وهو ابن تيمية ومن ثم محمد عبدالوهاب ومذهبه. بل أكثر من ذلك فنحن لو قارنا بين تهجم الجابري على ابن سينا وبين تكفير ابن تيمية للشيخ الرئيس لما وجدنا فرقاً البته.

بهذا انتهى مشروع النقد لدى الجابري إلى انتكاستين: فبدل الخروج من مراجعة التراث العربي بنهضة لوثرية أو كانتية مثلاً توحد المتراميات والعدوات التاريخية، إلى أفق مشروع حضاري، بدل ذلك خرج الجابري بتشديد حول أهمية ترك العلمانية والنقد الدنيوي والعودة إلى الدين. وليس أي دين، بما يتناسب وحرية التفكير، وإنما مذهب خاص هو مذهب الدولة وقناع الطبقات التجارية الداعمة للإرهاب والتخريب.

والانتكاسة الثانية هو انتهاء مشروع النقد إلى هجاء

مذهبي طائفي عابه حتى الذين لاينتمون للدين الإسلامي من أساس أمثال المسيحي جورج طرابيشي وغيره.

والآن انتهى الجابري من كتابة أول كتاب يمثل ردته الفكرية فعاد أشبه بتلميذ في جامع الزيتونة أو الأزهر وليس ذلك العالم العلماني المستنير، فكتب «مدخل إلى القرآن الكريم» حيث انتهى من الجزء الأول وها هو يباشر نشر مقالات الجزء الثاني في الصحف، قبل تجميعها وطباعتها في كتاب.

ويا ليت كان الجابري تلميذاً أزهرياً أو زيتونياً، لكان هان الأمر بكثير، إذ لكان أكثر حيطة في اعتماد ما لا يعتمد عليه وإهمال ما لا بد منه، فهذه مدارس لها وزنها الكبير في الحذر العلمي عند مقاربة أمور التراث، مهما اختلف الجناح الأكاديمي والعلماني معها.

لست بعرض إعادة توزيع أوراق الجابري وتوضيح كيف أن تلمذته على يد مشيل عفلق والمدرسة القومية بشكلها المتطرف، بالإضافة إلى الانتماء إلى أشدّ التيارات الاستشراقية تعصباً، أثرت على ذهنية باحث كان يمكن أن يعد بحق نقلة نوعية في مجال الكتابة العربية، وتوضيح كيف انكنست جميع السلبيات في اللغة العربية، من جهة، وتكدست ظلامية العرفان في الفكر، وفكر الغنيمة في السياسة، وأخلاق يزدشير، في

مذهب واحد هو المذهب الشيعي فكان لدينا مذهب فارسي عرفاني قبلي يمثله ابن سينا، بإزاء مذهب عربي عقلاني أندلسي، يمثله ابن رشد.

طبعاً عليك أن تستقيل من إبداء أي اندهاش كيف يكون ابن سينا لاعقلانياً وهو صاحب موسوعة الشفاء، أكبر موسوعة في الطب والمنهج التجريبي، وأكبر موسوعة في الرياضيات؟!!

قلنا اننا هنا لسنا في عرض إعادة توزيع أوراق الجابري خصوصاً وأنها أوراق باتت مهترئة لكثرة ما تناوبت عليها أياد النقاد والباحثين.

ما يهمني هنا مقالة الجابري الأخيرة «المصادر الشيعية والزيادة والنقصان في القرآن»، التي نشرها في أكثر من صحيفة وموقع نشر الكتروني. ثم قام بتوزيعها داخل فصول في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم[1]. ولنتوقف وقفات سريعة وبسيطة على كلماته، يقول الجابري:

١ ـ *(سنترك جانباً من يعرفون بـ«غلاة الشيعة»، ليس فقط لأنهم قد تجاوزا حدود التحريف في*

---

(١) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ج١ ص ٢١٧وما بعد وص ٢٢٢ وما بعد.

القرآن، ومنهم من ادعى النبوة وتلقي الوحي، بل أيضاً لأن أئمة الشيعة الكبار قد تبرؤوا منهم، قديماً وحديثاً سنقتصر إذن على ما ورد في المصادر الشيعية الرسمية).

حقيقة لا نعرف لماذا يكثر الحديث عن فرقة «الغلاة» في المذهب الشيعي، حتى ليكاد يظن الظان انها ميزة لمذهب بعينه، في حين أنها صفة عامة لا تخلوا منها أي فرقة أو مذهب سواء كانت دينية أو دنيوية، أفلا يؤمن الجابري بأن الرئيس الأمريكي بوش الابن هو ليبرالية مغالية مثلاً؟!.

ثم ما نقول بمن غالى بالإمام مالك، والذي هو مذهب عموم المغاربة، ألم يقال بأنه كتب الموطئ بوصية من النبي؟!!. وماذا نقول بمن يغالي بابن رشد مثل الجابري نفسه؟!

هذا بالإضافة إلى حشد هائل من الأساطير والخرافات حول ابن حنبل والشافعي وأبو حنيفة، وعبد القادر الكيلاني وغيرهم من أئمة المذاهب الأخرى. فالغلو ليس صفة شرقية أو يمكن قصرها على مذهب خاص كالتشيع. وإنما الغلو اضطراب نفسي واختلاط في الإدراك، فهو ظاهرة يمكن أن نجد تطبيقات لها خارج الدائرة الدينية والاعتقادية، لذا كانت مثار بحوث علم النفس وعلم الاجتماع.

الجابري يقول إنه سوف يعتمد على «المصادر الشيعية الرسمية» فلنرى إذن هذه «المصادر» والتي توحي بأنه سوف يعتمد ما هو مصدر فقط وليس أي كتاب لمؤلف شيعي، وثانياً أنه سوف يرفدنا بسلسلة من الكتب التي تعب الرجل من مراجعتها، وثالثاً أنها مصادر «رسمية» والتي توحي بأنه باحث قدير ومتضلع فهو مطلع وقادر على فرز المصدر الرسمي من الثانوي لهذا المذهب أو ذاك.

الأخطر أن الجابري هنا يقدم صفة «الرسمية» هنا بكونها لا تعني موقف الغلاة من الشيعة وبالتالي فالرأي الذي سوف يطرحه من أن الشيعة تقول بتحريف القرآن، يمثل الشيعة المعتدلون فبمالك بقول الغلاة؟![1].

وإن كان الدكتور محمد عابد الجابري سوف يستدرك في ذلك عندما يقول في كتابه هذا عند انقضاء البحث:

(ومهما يكن الأمر، فجل علماء الشيعة المعاصرين يقولون إن القرآن كماهو الآن في المصاحف هو القرآن الذي نزل على محمد بن عبد الله وأنه لا قرآن غيره)[2].

---

(١) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول ص٢٢٦.

(٢) الجابري: مدخل إلى القرآن ج١ ص٢٢٩.

وهو استدراك رغم أهميته، لكنه لايلغي الانطباع الذي يوحي للقارئ دائماً بأن الشيعة قضية خاصة إزاء مسألة القرآن.

٢ ـ *(كان من جملة ما نسب إلى الشيعة أنهم صرحوا به ادعاءُ بعضهم بوجود مصحف خاص بهم يسمى «مصحف فاطمة» بنت الرسول ﷺ غير أن بعض المراجع الشيعية تنفي أن يكون هذا المصحف مصحف قرآن، ويقولون إنه تفسير لبعض الأحكام «أملاه سيدنا رسول الله ﷺ على الإمام علي»).*

رغم أن بداية الكلام توحي بالانصاف والاعتدال، إلا أنه ما يلبث أن يتورط بالخروج عن الجادة، فالباحث يقول «غير أن بعض المراجع الشيعية» وهذا يعني أن هناك من يقول بهذا الرأي فعلاً، وبتعبير كلاسيكي قديم: الموجبة الجزئية لا تنفي السالبة الكلية. فالثابت أن هناك بعض من يقول بذلك، أما: ماذا يقول عموم علماء الشيعية، بحيث إنه هو الذي يشكل الخطاب الشيعي ويمثل رؤيتهم النهائية؟! فهو أمر يسكت عنه الجابري.

هذا فضلاً على أن السيد الباحث لم يقل لنا أي مصادر هذه التي تقول خصوصاً وأنه قال إنه سوف يعتمد المصادر الرسمية فقط؟!!

وعلى أية حال أعتقد أن إطالة الكلام حول قضية مصحف

فاطمة، بادية السخف، خصوصاً وأن لدينا أكثر من ثلاثمائة كتاب شيعي يرد فرية هذه السذاجة ويوضح طبيعة الأهداف. ومن لا يكتفي فليدخل أي مسجد أو حسينية للشيعة وليسمع ماذا يقرؤون في رمضان وفي مجالس تعزية شهدائهم وأمواتهم، وهو دليل عملي يغني عن إطالة الجدال.

٣ ـ (وفي المقابل تؤكد بعض المراجع الشيعية المعتبرة، كالسيد الحاج ميرزا حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي المتوفى سنة ١٣٢٠هـ ـ وهو من علماء النجف ـ الذي ألف كتاباً بعنوان «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب»، يؤكد أن القرآن ،كما هو في المصحف الذي بين أيدينا، قد زيد فيه ونقص منه وعندما أنكر عليه بعض علماء الشيعة ذلك رد بكتاب آخر بعنوان «رد بعض الشبهات عن فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» وقد أورد هذا العالم الشيعي، الذي بقي يحظى بالاعتبار عند أصحابه، نصوصاً أثبتها في كتابه).

من قال إن الشيخ النوري شخصية ترتفع إلى منزلة المرجع والمصدر المعتبر «الرسمي»؟!

إن من يراجع كبار العلماء الذين أتوا بعد الميزرا النوري مثل آية الله الخميني، سيجد أن الرجل لايؤخذ بكلامه ولا يعتد أبداً. فالرجل حسب تعبير السيد الخميني في حاشيته على كتاب كفاية الأصول في مبحث حجية ظواهر الكتاب، وحيث يتم ذكر كلام الشيخ النوري هذا ذاته الذي يذكره الجابري هنا ويعده مصدراً ومرجعاً رئيسياً للشيعة، يقول السيد الخميني:

> ***(إن الذي كتبه صاحب فصل الخطاب (النوري) لا يفيد علماً ولا عملاً وإنما هو إيراد روايات ضعاف أعرض عنها الأصحاب وتنزه عنها أولو الألباب من قدما أصحابنا كالمحمدين الثلاثة المتقدمين ـ رحمهم الله ـ وهذا حال كتب روايته غالباً كالمستدرك ولا تسال عن سائر كتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجد وهو ـ رحمه الله ـ شخص صالح متتبع إلا أن اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم أكثر من الكلام النافع).***

فالشيخ النوري إذن هو جامع للروايات الضعيفة والتي يعبر عنها الخميني إلى درجة تسميتها بـ «الحكايات الغريبة»، وهي روايات أعرضها عنها علماء الشيعة منذ القدم وحتى اليوم.

وهنا نصل إلى سؤال محرج: إذن ما الذي جعل باحث جامعي بمستوى محمد عابد الجابري، أن يهمل الأسماء المعروفة للشيعة مثل الشيخ الجواهري، وكاشف الغطاء، والمظفر ومحسن الحكيم والخميني والخوئي والصدر ومحمد جواد مغنية، وجعفر العسكري، فلا يعتمد إلا اسم يحتاج هو ذاته إلى بحث وتنقيب حيث إنه شخصية مهملة فيتم الاستناد إلى الشيخ النوري ورفعه إلى القارئ بأنه مصدر شيعي رسمي؟!

لا جواب سوى الدافع النفسي المسبق للجابري للعثور على صورة تكرس الصورة النمطية في ذهنه الشخصي ومهمته الوظائفية لإخراج المذهب الشيعي بأنه المذهب المختلف والشاذ عن العقل العربي، كما هي العادة. فمشروع الجابري إذ يفصح عن كون العقل متورط بالعقبة الشيعية في التكوين والبنية والسياسة والأخلاق، فإنه يضمر عن رؤية عقلية المؤامرة، والتي هي مؤامرة تاريخية مستمرة ضد عقيدة الجماعة، لذا يجب التطهير الفكري من المذهب الشاذ الخارج عن عصي الجماعة. أمر يوضح لِمَ لم يتوقف الجابري في مشروعه الفكري على مسألة إقفال باب الاجتهاد في المذاهب الأخرى وبقائه مفتوحاً في الشيعي، رغم اعترافه بأن الفقه هو العلم العربي المستقل الوحيد والذي يعد مفخرة قانونية؟!

فلو توقف الدكتور الجابري على مسألة إغلاق الاجتهاد من جهة وعرض الفتاوى الغرائبية في المذاهب بدءًا من باب الطهارة إلى باب الزواج والميراث، لصعب عليه جعل مذهب بعينه يحتكر الاستقالة والظلام.

٤ ـ أما بقية المقال حيث يورد الجابري روايات في كتب الشيعة حول وجود زيادة في القرآن أو نقصان، ففي الحقيقة يستطيع الباحث أن يراجع كتاب «البيان» للسيد الخوئي، أو علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم، بالإضافة إلى موسوعات التفاسير الشيعية مثل تفسير الميزان للعلامة محمد حسين طباطبائي، ليجد أنها روايات لم يأخذ بها الشيعة أبداً. كما تطرق الجابري إلى ذلك صورة مقتضبة عند حديثه لكلام السيد الخوئي.

والجابري هنا في واقع الأمر لا يذكر «كتباً» وإنما كتاباً واحداً هو الكافي والذي يقول عنه بأنه يساوي كتاب البخاري لدى السنّة، وهو قياس فظيع كان الأجدر به أن لا يقع به خصوصاً وأن الجابري أطال الحديث في كتابه «بنية العقل العربي» حول عيوب وركاكة منهج المقايسات، فحيث إن البخاري يكتب عليه ويعامل بأنه «أصح كتاب بعد كتاب الله» فإن الكافي هو مصدر من مصادر شتى لدى الشيعة، وهو كتاب

لا يؤخذ بأحاديثه إلا بميزان نقدي للرواة ورجالات الحديث فيه، حيث كل عالم شيعي يؤمن ببعض ويهمل الكثير الباقي لكونه يؤمن بأنها أحاديث ضعاف أو ناقصة السند، وذلك لكون الاجتهاد لم يزل باب مفتوح لدى المذهب الشيعي بخلاف المذاهب الأخرى.

عليه لا نخرج من مراجعة المقال إلا بأسف على بحث مبتدأ غير موفق، بحث تجاوزته البحوث في المغرب العربي الشقيق، وأنجزت في ميدان الدراسات القرآنية بحوث شيقة ذات جهد نفتخر به، وهو ما يسجل على الجابري بأنه رجل يجهل شقيقه المشرقي، ويعامل بلا أبالية غريبة الجهد العلمي المبذول في صنوه المغربي. رغم أننا نعد أن تقسيم العقل أو الناس إلى شيعي وسني أو مشرقي ومغربي، مجرد خرافة إذ لا وجود لمذهب خالص ولا لقومية خالصة، لكننا نتمنى أن تكون نيتنا خالصة ذات يوم سواء، طاعة لله أو خدمة للوطن أو الأمة والإنسان. . نتمنى.

النموذج الرابع

تفكيك سعدي يوسف
من حبر البراءة إلى الشاعر العسكري

(١)
صدمة السقوط وسلطة الموروث الإعلامي

من أجل محاولة استيعاب كيف تحوّل سعدي يوسف من شاعر حداثوي معارض ومناضل، إلى داعية وإرهابي دموي لا يكل بالاحتفاء بالدماء الشاخبة في البصرة وكربلاء والنجف وبغداد، وكيف يقول سعدي لعبد الرزاق عبد الواحد (حسب مقالات هذا الأخير في صحيفة الزمان) بأنه لا يختلف معه في شيء وأن خلافه مع نظام الديكتاتور ليس سياسي، وأنه على كل حال يلتقيان في الرؤية ذاتها، علينا أن نعود بضعة خطوات إلى الوراء.

في عام ١٩٩٩/١/١١، ومن دمشق وجه الشاعر سعدي يوسف نداءًا إلى توني بلير يترجاه ويتوسله أن يقوم بطرد صدام حسين كي تتخلص لندن من منفيين عراقيين حولوها إلى شبه مستعمرة عربية، وهكذا قال سعدي يوسف تحت عنوان: «دعوة إلى توني بلير»:

(نحن عراقيون

قتلنا ملكاً في ٥٨

ونحن الآن، طماطم، في ثلاجة شاحنةٍ

تدخل من هولندا

لتسلمنا، موتى، بردانين..

لماذا؟

هل لي أن اسأل توني بلير:

إن كنت تريد لـ «لندن»

ألا تمسي «مستعمرة» لعراقيين

فلماذا لا تطرد صدام الواحد

كي نرجع نحن

ونحن ملايين أربعة

نـحن ملايين أربعة من عشرين

١/٥ الأرض

و١/٥ خطوط العرض

و١/٥ القرن الواحد والعشرين)

مسيرة التغيرات لدينا هي تواريخ لصدمات بعضها متقطع وبعضها الآخر متتالي. فمن هذه الصدمات صدمة القرآن، حيث تم إعلاء النثر على الشِعر، فكان لابد من خلق تأويل مخلص للإبقاء على الشعر معززاً بصفته ديوان العرب. فكان خير مخَلص هو ما لخصه الجاحظ من أن السور بمثابة القصائد والآيات بمثابة القوافي، وعلى ذلك سوف يسير شيخ المستنيرين في العراق معروف الرصافي في كتابه الشخصية المحمدية.

والتخليص هنا ضروري لا كعملية انقاذ لغوية للخطاب البياني العربي وإنما لكون الشِعر خصيصة العرب وميزتهم فانتهاكه هو كسر لمتياز وبالتالي لسيادة. خصوصاً على بناء لنسق سوف يستمر بتفضيل العربي على سواه، سواء في أداء الصلاة أو في إدارة السياسة. فإذا كانت الصدمة الكبرى هي بسقوط الدولة العثمانية وتبدد تلك السحابة المظللة والتي كانت تبقي على شيء من ورث الخلافة والدولة الخراجية والتي هي تكبير لوسيلة أخذ الإتاوة من الضعيف إلى القوي ومن القوي إلى

الأقوى، بدءًا من أرباب المحلات والدكاكين إلى الأشقياء ومنهم ومن التجار إلى الباب العالي، فإن الصدمة ستنشق إلى البيان اللغوي ذاته حماة الشعر التفعيلي وبحور الخليل، ومتمردون شبان يحملون صليب قصائدهم الجديدة بنية ولغة وغايات. هنا كان لدينا سقوطان:

سقوط دولة الخلافة الأخيرة وسقوط التركيب اللغوي المعهود والمتوارث. هذه النتيجة مهمة جداً فحينما يتم بناء الدولة الجديدة وهي دولة قومية عروبية سوف يصحبها استمرار في تغيير التراكيب اللغوية لدى المثقفين، الشعراء خصوصاً، ومن هنا لا نستغرب إذا وجدنا الشاعر الحداثوي معارض مرتين: مرة بكونه ضد السلطة القائمة ومرة ضد الخطاب اللغوي الموروث، فبينما يكثر شعراء القصائد التفعيلية المسهبة في البلاط، فإن غالبية شعراء القصيدة الجديدة هم في السجون أو في المنفى، عليه من الصعب أن تجد مقاربة بين سركون بولص وعبد الرزاق عبد الواحد، مثلاً (طبعاً بلا تعميم فسامي مهدي خادم للبلاط بينما مصطفى جمال الدين في صف المعارضة). وسقوط حكومة العفالقة وصدام حسين يأتي ضمن تاريخ الصدمات هذا. حصل هذا السقوط في زمن مربك أي نوع من أنواع النظم السياسية هو الحل؟! بينما جرى في بيروت اجتماع ضخم حول تحديد ماهية قصيدة النثر وما عساه تكون

تحديداً؟!، والحيرة وعدم الاتفاق كانت حصيلة كلا السؤالين فكان هناك نظام سياسي غير مستقر وتركيب لغوي غير محدد.

بهذه النقطة الأخيرة نبدأ السؤال حول علاقة الإعلام والسلطة والشاعر.. أي علاقة هنا؟!

اختار شاكر النابلسي اسم الزلزال عنواناً لكتابه حول مقالاته السياسية حول سقوط حكومة العفالقة. ونستطيع تغذية العنوان بكون الزلزال يولد حالة لا نظامية فهو يدفن الأعلى ويظهر المدفون في الطبقات العميقة. والزلزال أمر غير اختياري، مباغت وحتى الآن ليس بوسعنا التنبؤ بساعة حدوثه. وقد كان دوي سقوط حكومة العفالقة مدوياً أصاب العقلية العربية بالذهول، وحتى الآن لا نجد لا في الساحة العراقية ولا العربية، كتاباً نستطيع أن نشير إليه بأنه استطاع قراءة الحدث خارج مدار عنف الصدمة، علينا إذن أن نستذكر ذلك فيما بعد حينما يقوم سعدي باستخدام هذه المفردة بالذات.

وحسب النسق السالف علينا أن نلاحظ أن حكومة صدام حسين لم تكن قائمة على مؤسسة أمنية قامعة دموية فقط، وإنما هي أرست حتى لحظاتها الأخيرة، على خطاب قومي تحريضي: الأمة العربية ضد الخونة، الفرس أو أمريكا، أو التشيع. لا ينبغي أن نتساءل عن ماهية الخيانة هنا ماهي، فكل

من يقف حجر عثرة أمام توسع السلطة فهو خائن. ولا أن نستفسر كيف هي أمة واحدة وتاريخها مجموعة إمارات وهم شعوب شتى وأديان ومذاهب متغايرة، ثم إن الدولة البعثية ضد الدين فكيف نتخيلها أمة واحدة برفض الإسلام، فالبعثية هي نوع من أنواع العلمانية في نهاية الأمر؟!

لا سؤال فالسلطة تفهم الوحدة بإرادة التوحيد بالقوة، فهي تكسر الأشياء حتى العظم والنخاع كي تصيرها أمراً واحداً، واستمرار الدعاية وتكرار الإعلام هو الكفيل بقلب الأكذوبة إلى حقيقة، بل إلى الحقيقة الوحيدة!

لا سلطة بلا إعلام لذا كانت الانقلابات العسكرية تصر على اقتحام مبنى الإذاعة ومنه يبدأ صوت السلطة الجديدة: بيان رقم واحد. فالسلطة على هذا هي محاولة احتكار الطبيعة واغتصابها اغتصاباً كي تتشكل على وفق هواه.

بينما الشاعر هو من يحاول فهم الطبيعة أو تجاوزها، وهو على الحالين لايقوم بتشويهها، وثانياً الشعر هو تجربة ذوقية فردية، وهكذا سيكون الشاعر مناقض للإعلام مرتين: فالإعلام وسيلة تعميم، تحاول خلق مشاركة وأنصار وداعمين. والإعلام يصبو إلى التغيير أياً كان فلون التغيير ليس من وظيفة الإعلام وإنما هو مرتهن بمن بيده السلطة والمال.

بهذا كله ستحصل لنا عدة مشاكل مع نص سعدي يوسف المذكور أعلاه، حيث سيغدو هذا الشاعر بعده سعدي مبتل بصدمة السقوط وسلطة الموروث الإعلامي، وأن هذا السقوط حقق بعض المشغل العملي لشاعر مرمي بين حانات الخمر وشوارع الفراغ.

فسعدي الذي لم يتصالح مع داخله ولا مع واقعه ولم يستطع صنع قضية للنضال ضدهما أو من أجل أحدهما، فانشق انشقاق «الأخضر بن يوسف»، بات يرى المصالحة مع السائد الإعلامي للطغيان العربي ضدّ وطنه في العراق بالعموم وضدّ الشيعة بالخصوص، نوع من الخروج من العزلة.

في دراسة تقييمه لفوزي كريم يقول بهذا الشأن:

(لا يخلو شعر سعدي يوسف من هذا التداخل بين ما يحدث خارجه، وما يحدث داخله من صراع. إلا أنه تداخل عادة ما يصب في صالح صراع التاريخ خارجه، حين تكون دراما روحه الداخلية مقموعة باليقين الأيديولوجي.

أحياناً تفلت هذه الدراما الداخلية من اليقين القمعي، وينصرف الشاعر إلى عالمه الخاص، عالم الشك، والالتباس، والريبة، والذعر. حدث ذلك

بكثافة في العقدين الأخيرين من نتاج سعدي الغزير. في منفاه الباريسي كتب سلسلة من القصائد، بتواتر يكاد يكون يومي. القصيدة لا تكاد تخرج عن فضاء الجدران الأربعة لغرفة خانقة. يصبح سعدي، في هذه القصائد «تعبيرياً» بكل ما في التعبيرية الشعرية من بحث داخلي، حاد الحواف، متوتر الخطوط، ميال إلى النشازات.

مرحلة انتصر الشاعر فيها لصراع عالمه الداخلي:

هذه الضجة من أين؟ لقد غلقتُ أبوابي

ولم أفتح على المفترق الشباكَ،

والمذياع في زاوية الغرفة ملقى

مثلما خلفته في الليلة الأولى...

ولا قطرة في المغسل، لا نأمة تأتي أسفل البابِ

ولا رقة في آنية الزهر

ولا قطة تدعوني إلى مخلبها،

والصبحُ لم يأتِ...

إذنْ: من أين هذي الضجة؟

....

....

الليل الذي وسّدني الصخرَ، بطيءٌ

مرهفٌ

يدخل أذنيّ على إبرةِ خيّاط...

كفى! (ج٣، ص٢٥٧)

ولكنه سرعان ما وجد في الحرب الأمريكية لإسقاط دكتاتورية صدام حسين فرصة للعودة إلى الانتصار لصراعه مع الخارج، مع التاريخ (الاحتلال الأمريكي)، وبحماس شديد هذه المرة) [1].

وعلى أية حال فحينما ندقق بنص سعدي يوسف السالف الذكر نجد أمامنا عدة ملاحظات:

١ ـ فهو خطاب غير تجديدي في تركيبه اللغوي عن نصوص مارسها سعدي يوسف والآخرون بكثرة، وعليه لماذا سوف يدعي سعدي الصدمة من احتلال العراق ما دام الخطاب

---

(١) مجلة اللحظة الشعرية العدد الرابع عشر، دراسة لفوزي كريم بعنوان: الشعر العراقي بانوراما.

اللغوي هو ذات الخطاب، والعنف السياسي هو ذات العنف؟!

٢ ـ النص غير قائم على التجربة الفردية، وإنما هو أشبه بمذكرة يدّعي صاحبها بأن أربع ملايين إنسان أمضوها وخولوه هو وحدة مهمة الشكاية إلى توني بلير. هو إذن نص ملتصق بالدعاية والإعلام والسلطة، وليس بالشِعر وجمالية الثقافة.

٣ ـ حينما كتب سعدي يوسف هذا النص، فإنه كان منسجم مع جملة من خطابات قنوات المعارضة، وحينما انقلب سعدي يوسف على نفسه وتنكر لنصه هذا ولجملة من السلوكيات المرتبطة بالمعارضة أو بسلطة العفالقة، راح سعدي يدبلج مقالات نثرية لا تختلف عن نصوص يطرحها بأنها قصائد، وهي مقالات تحرضية ضد ما يسميه الاحتلال ويقصد به معاً الدولة العراقية الجديدة والقوات الدولية والاحتلال، وهذه المقالات هي الأخرى تأتي في زمن تكاثف الإعلام العروبي ضد المتغير السياسي في العراق، باختصار إن نص سعدي شعراً ونثراً هو خطاب مساير للإعلام والدعاية دوماً.

٤ ـ فإذا ما تذكرنا بأن الشِعر هو مغامرة تجديد، وأن الدعاية هي وسيلة للمحافظة فهذا ينتج أن نص سعدي يوسف بات لكهولته يخشى لمعان غابة اللغة الفردية، فيهرب بنفسه إلى كهف الجماعة، وحشر مع الناس عيدا!.

(٢)
شاعر يهرب من المدينة
وجلاد يحرس المخيلة

بصدد تحليل ما وقع من التدخل الأمريكي في العراق، قال أكثر من ناقد أجنبي وعربي: بأن أمريكا تحتاج دوماً إلى وجود عدو تحاربه كي تبقي على نظامها مستمراً. هكذا تدخلت ضدّ ألمانيا وضدّ الاتحاد السوفيتي ثم الحرب الباردة، ولما سقط العدو الأحمر الشيوعي، تم خلق العدو الأخضر الإسلامي، لا بد من عدو كي تستمر سياسة الأمبراطورية.

بيد أن المفارقة التي تشغلنا هو أنه على الجانب الآخر قال أكثر من كاتب عراقي بأن الدكتاتور صدام حسين كان ضرورياً للمثقف كي يستمر بمهنة الكتابة، ماذا نكتب لو لم يكن هنالك ديكتاتور، تماماً مثلما كان يقول كافافي في قصيدته الشهيرة: ماذا نفعل لو لم يأتي البرابرة؟!

وإذا كان تتبع السياسة يقول بأن الجملة الغالبة من رؤساء العراق أتوا من أوساط فقيرة أو من خارج المدينة، فإن الأمر يصدق أيضاً على الشعراء، فغالبيتهم أتوا من خارج المدينة وكبروا في أوساط بائسة. هكذا سيكون لدينا: شاعر يهرب من المدينة وجلاد يحرس المخيلة!

أحد الوسائل التي كفلت للمتزعم السياسي غايتين: الهروب من ماضيه القروي والحي الفقير، والفرادة النخبوية، هي البزة العسكرية وكثرة الألقاب.

بينما ستكون وسيلة الشاعر لتحقيق ذات الغايتين هي: الأسطورة.

حيث اتخذ الشاعر من الأسطورة، والتي هي إما اسم في التراث القديم البائد، أو أسطورة مرتبطة بالتراث الغربي، وسيلة للفرار من أصله القروي أو الحي الفقير وتحقق له بذات الوقت ميزة النخبوية والتميز، فعوليس وعشتار وسيزيف وأدونيس، غير مرتبطة بقرية الشاعر النائية أو حيه الفقير، وهي أسماء لا يفهم منها العامة شيء. إذن ما عساه سيكون العدو اللدود للشاعر سوى ذلك الحنين اللعين الذي يصعب على الشاعر التخلص منه ولو بلغ آخر الدنيا. في عام ٢٠٠٣ وفي ديوانه صلاة الوثني سيكتب سعدي يوسف نصاً عنونه بـ أيها الحنين يا عدوي:

(لي ثلاثون عاماً معكَ

نلتقي مثل لصّينِ في رحلةٍ لم يُلِمّا بكل تفاصيلها؛

عرباتُ القطار

تتناقصُ عبرَ المحطاتِ

والضوءُ يشحبُ،

لكنّ مقعدك الخشبيّ الذي ظلَّ يَشغلُ كلَّ القطارات

ما زال محتفظاً بثوابتهِ

بـحزوزِ السنين

بالرسوم الطباشيرِ

بالكامرات التي لم يعد أحدٌ يتذكر أسماءَها

بالوجوهِ

وبالشجر النائم الآنَ تحت الترابِ...

استرقْـتُ إليك النظرَ

لحظةً

ثم أسرعتُ ألهثُ نحو المقاعدِ في العرباتِ الأخيرةِ،

مبتعداً عنكَ...

....

....

....

قلتُ: الطريقُ طويلٌ؛

وأخرجتُ من كيسيَ الخيشِ خبزاً وقطعةَ جبنٍ...

وإذْ بي أراك

تقاسمني الخبزَ والجبنَ!

كيفَ انتهيتَ إليَّ؟

وكيف انقضضْتَ عليَّ كما يفعلُ الصقرُ؟

فاسمعْ:

أنا لم أقطعْ عشراتِ الآلافِ من الأميالِ

ولم أطَـوِّفْ في عشراتِ البلدانِ

ولم أتعرَّفْ آلافَ الأغصانِ

لكي تسلبني أنتَ... الكنــــزَ

وتحبسني في زاويةٍ!

فاترك المقعدَ الآنَ، واهبطْ!

قطاري سيســــرعُ بي، بعد هذي المحطةِ

فاهبِـطْ

ودعنيَ أمضي إلى حيثُ لن يتوقّفَ يوماً قطارْ. . .)

السطور المنقطة التي تعني فيما تعنيه، تعب سعدي يوسف من الحنين وحيرته كيف يتخلص منه، فهذا الحنين ينزله من شاعر يحلق في سماء الخصوصية والامتياز إلى فرد إنساني بسيط ولد في مكانٍ معين، له ما للناس وعليه ما عليهم، إذن كيف يتاح لسعدي أن يكون مرتبط بالناس، ينزل عن عرش الشِعر ولعبة الحلم، فيطرح نفسه كهل الحكمة، لكن بدون أن يخسر امتيازه ويكون زعيماً للواقع كما في النص.. كيف؟!

هذا السؤال الذي أرّقه كثيراً فتح دخول القوات الأمريكية للعراق وعدم احتياجهم لشاعر كحتياجهم لباحث (كنعان مكية كمثال)، هذا التغير السياسي حل المعضلة لسعدي يوسف، فهنا طرح نفسه الشيوعي الأخير، والمثقف الأوحد والمواطن الذي لايفر من الزحف وإن كان هو متنقل كل وقته بين بارات وخمارات لندن وألمانيا!

هكذا سيكون هو النص وكل ما عداه هامشاً **لقيطاً**، بذلك كثر سعدي يوسف من كتابة نقاط الفراغ وعلينا أن نعدها قصائد مكتوبة وعرة، النقص فينا لذا لانفهمها، وكثر سعدي يوسف من كتابة الشتائم والسباب ونشر القدح والاتهامات، وعلينا أن نحسبها مقالات في النقد السياسي.

ليكن القارئ صبوراً ونحن نعرض له مقالاً لسعدي يوسف

بكامله، وهو بعنوان: «كتبتُ كثيراً عن بني اللقيطة»، ونحن لانكترث للمفردات السباب لا لكون سعدي يمتهن الخطاب الهجائي فقط وإنما لكونه هو يصرح بأنه: ابن شارع، فهو ليس من الرجال الذين يحملون المسؤولية، يقول سعدي هنا:

(العالَم الواسعُ، متّسِعٌ أرحبَ فأرحبَ، مع الأيام. وبنو الإنسانِ يبتدعون ويبدعون. الليلُ معاشٌ كالنهار ومضطرَبٌ خُطاً وإيقاعاتٍ. الكنائسُ تُغلِق أبوابَها، لنُدرةِ المُصَلّين، وتتحول إلى صالات فنٍّ ومَقاصف.

والبرامج التعليمية تتفتّح أكثر فأكثر (حذفوا هنا تشرشل، وأدخلوا أوسكار وايلد). والفتيات والفتيان يستقلون مجاناً الحافلاتِ العامة. أمسِ عرفتُ نتيجةَ تحليلِ دمي. قالت لي الطبيبةُ: رائعٌ! سألتُها: والكبِد؟ أجابت: رائع!

(في معلوماتها المدوّنة عني أنني أشرب النبيذ الأحمر).

تأكدتُ أن النبيذ الأحمر نافعٌ للصحة. سأذهب إلى المخزن الكبير لأشتري ستّ زجاجاتٍ لهنّ هديرٌ من النبيذ الفرنسيّ الفاخر. الموسيقى المستمرّة لديّ أربعاً وعشرين ساعةً

تُحَصِّـنُني ضد الفجاجةِ والقبح والدمدمة والضجيج. رحلتي، مع صـــديقتي، التي استمرّت أربعين يوماً، بين جنوبيّ فرنسا ونيويورك، والـتي أطللتُ فيها على مَشاهدَ ومرافىء، بينها مرفأ صيد الحيتان في نانتاكيت، هذه الرحلة التي انتهت قبل أربعة أيامٍ، جاءتني بثلاثٍ وعشرين قصيدة، جمعتُها تحت عنوان «قصائد نيويورك»، مثل ما جمعتُ «قصائد باريس» يوماً ما. ثيابي شرعتْ تميل، أكثرَ فأكثرَ، إلى دواعي النزهة والـيُسر والتريُّضِ. مضى، إلى غيرِ رجعةٍ، القميصُ ذو الياقة، وربطةُ العنقِ صار لها مرأى أنشوطة الشنق. الحياةُ طليقةٌ. أنا ابنُ شارعٍ.

أمسِ، فقط، أرسلتُ إلى سوسن بشير، بالقاهرة، مخطوطة ديواني الجديد «أغنية صيّاد السمك وقصائد نيويورك» لـيُنشـَرَ في «آفاق». وكنتُ كتبتُ إلى إلهـام ممدوح عـدوان راغباً في إصدار الديوان نفســه، ضمـن منشورات «دار ممـدوح عدوان»، في طبعةٍ سوريّـة متزامنة مع الطبعة المصرية.

قررتُ أن أصدرَ كل عامٍ ديواناً في الأقل. لِـمَ لا؟ أنا محترِفُ كتابةٍ. وليس لديّ من وقتٍ أضيّـعُه. والـمُضِـيُّ في درب الفن الطويل يحتاج إلى أكثرَ من حياة!

أعتقدُ أن ديواني الجديدَ سيجعل عديدَ دواويني، من ألفاظِ العقود: سيكون لي أربعون. . .

⊙ ⊙ ⊙ ⊙

سألَـني أكثرُ من صديقٍ: كأنك انقطعتَ عن الكتابة في الشأن العراقيّ!

واقعُ الأمرِ أنني انقطعتُ، ولم أنقطِع. العراقُ، لديّ، ليس خبراً يومياً، أو متابعةً لوحلِ السياسية الراهنة. إنه تكوينٌ في الروحِ، ومُكَـوِّنٌ لها.

النصّ الفنيّ، بذاته، يعني أن العراق قائمٌ وفعّالٌ.

من هنا أقول إنني لم أنقطع.

⊙ ⊙ ⊙ ⊙

ويعود الصديق إلى تساؤلِـه: لم تعُدْ تكتب مقالات سياسية!

أقول لهذا الصديقِ:

حقاً. لم أعُد أتابعُ، صحافياً، تفاصيلَ الجريمة اليومية، التي ينفِّذُها المحتلّون ووكلاؤهم في العراق المحتلّ.

بنو اللقيطة: وزراء العار، والجواسيس، والمعمّمون الخوَنـة، ونواب مجلس بريمر، لن أتيحَ لهم فرصةَ الالتصاق،

كالقراد، بقميصي الطاهر. لن أتيحَ لهم الاستيلاء على وقتي وانتباهي، كما استولوا على أملاك الناس وأموالها، وعلى الأرض وما فيها.

لقد ظلّت الدكتاتورية تخنق البلد، ثلاثين عاماً أو نحوها، لكنها أخفقت في خنق أنفاسي، لأنني وضعتُ تلك الدكتاتورية على رفّ الاحتقار، ولم أعتبرْها همّي الأول.

الآن أفعل الأمرَ نفسَه.

الفنّ متراسي. منه أوجِّه أشعّتي.

الفن معبدي، ومَلْهاي.

لقد كتبتُ كثيراً عن بني اللقيطةِ.

كتبتُ أكثرَ ممّا يلزم. بل جمعتُ شيئاً من ذلك في كتاب «يوميات الأذى».

إنهم ذاهبون مع أول هبّةٍ للريح...

ولقد بدأ موسِمُ العواصف!

● ● ● ●

الساعة الآن، هي السادسة والدقيقة الخامسة والعشرون، صباحاً.

الطيور استيقظت. وأنا مستيقظ معها.

غيومٌ رمادٌ تتحرّك، بطيئةً، والحديقةُ تبدو لامعة الشجر من ندى الليل.

أتكاسـلُ عن إعداد فنجان قهوتي.

سأبدأ صباحي بعصير التفّاح!)

نقودنا على النص عديدة حباً في الاختصار نختار منها ما يلي:

١ ـ سعدي يوسف غير قادر على كتابة مقالة تامة، نفسه ينقطع فيقطعها إلى ما يشبه طريقته في كتابة نصه نثره الشعري.

٢ ـ هذا الخلط الذي يحاول أن يكون نصاً مفتوحاً يقضي على البحث والمقال السياسي أن يكون مقالاً وبحثاً، ويخنق الشِعر قبل أن يكتمل ويبلغ شروط العمل الفني.

٣ ـ لو قارنا بين مقالات سعدي يوسف السياسية هذه لوجدنا تطابقاً غريباً بينها وبين طريقة الشاعر كمال سبتي في كتابه «بريد عاجل إلى الموتى». فكمال سبتي هناك يكتب نصاً مخبوص فمرة مذكرات ومرة أبيات شعرية، ومرة نقداً سياسياً، وآخر ملاحظات في النقد الأدبي. وما ذلك إلا لكون كمال سبتي كان يعيش ظرفاً غير مستقر لا نفسيًا ولامكانياً، لذا اكتفى

كمال سبتي بعنوان محايد بدون ادعاء أنه شِعر أو مقال أو مذكرات، اعتراف بالنقص أو فرار منه، هذا إلى كون ذلك ليس بعيداً كل البعد عن مسلك كمال سبتي في الشِعر، فهو كان يكتب شعر النص المفتوح فتجد في قصيدته استشهادات واستطرادات من كل نوع. في حين أن سعدي يوسف يعنون في موقعه الشخصي على الانترنت بأنها مقالات سياسية، وطريقته في الشعر لا علاقة لها بهذه التراكيب وبهذا يكون هو من وجه الانتقاد إلى نفسه.

٤ ـ تكشف هذه الطريقة المتكسرة والمتعثرة في الكتابة عن الملل، ملل المثقف من مهنة الكتابة، وهذا ما نجده واضحاً في نماذج مدللة كثيرة مثل جنان جاسم الحلاوي في رواية «ليل البلاد» و«أماكن حارة»، حيث يكسر الراوي روايته ويفصح المؤلف عن ضجره، ومثل عبد الخالق الركابي في روايته «سفر السرمدية»، حيث الحيرة في نوعية الشكل الكتابي والتعثر بكتابة المقال وسرد المعلومات البحثية. ومعلوم أن الضجر منبته اليأس، وعدم القدرة على الاستكشاف، وعليه فلا تكون الأحكام والنتائج التي تخرج بها هذه النوعية من الكتابة، بحجم قيمة أن تؤخذ ويتم تلقيها بشكل جدي إذ إنها تجهض ذاتها بذاتها.

٥ ـ يبتدأ سعدي يوسف مقاله عن رحابة العالم والناس:

(العالَم الواســعُ، متّسِـعٌ أرحبَ فأرحبَ، مع الأيام
وبنو الإنسانِ يبتدعون ويبدعون)

بيد أننا ما إن نمضي قليلاً في قراءة المقال حتى نجد العكس تماماً. حيث يظهر أمامنا شخص عجوز عاطل يطمئن نفسه بسلامة كبده حيث إنه يكثر من شرب الكحول، عجوز يهرب من تكاثف سنين الضجر على كاهله السبعيني، بواسطة الانصات إلى الموسيقى أربع وعشرين ساعة حيث لايقطعها عمل أو مسؤولية أو مشكلة كالتي يعيشها المواطن العراقي، فهناك يستحيل الانصات إلى الموسيقى بسبب انقطاع التيار الكهربائي، ودوي العبوات الناسفة للإرهابيين، وقلق الخوف من مليشيات الموت التي تستقوي على الحلاق والطفل وتلميذات المدرسة. وبسبب كون سعدي يوسف عاطل عن العمل فارغ من أية مسؤولية لذا فهو يقضي الليل سكران حتى الفجر وينام في النهار، فكان يستمتع برؤية الطيور تستيقظ في الصباح بينما فرسان القبح الذين يمتدحهم سعدي يوسف تحت يافطة المقاومة، يبدؤون حملتهم في محاولة دفن الوطن حياً. فبينما يكون سعدي يوسف قد ختم قصيدة له مقطعة بفعل عتعتة السكر والصفنات مع الموسيقى، يكون نهار العراق قد بدأ نشيد

الفقد ترفده صراخات الثكالى. هكذا يكون على سعدي يوسف كي يُثري مخيلته أن يتخلص من متابعة حقيقة لما يجري على الأرض الواقع، والتي على أساسها فقط يتاح أن نكتب مقالاً سياسياً، وإلا فحتى لو كانت هذه الطريقة المتكسرة في الكتابة تنفع في صيد الخواطر والكتابة حول قصيدة النثر، فإن اعتمادها في السياسة لا يعني إلا ذبح للناس، وما يدرينا فلعل صراخات المواطنين اليومية هي التي ينصت لها سعدي يوسف وهو سكران ظاناً أنها نوع من أنواع الموسيقى! الناس تموت ووجهك وضاءٌ وثغرك باسمٌ.

(٣)

ما بعد الشريعة.. ما قبل الشِعر

يقول الناقد القديم ثعلب في كتابه الشهير:

(قواعد الشِعر أربع: أَمرٌ، ونهيٌ، وخَبَرٌ، واستخبارٌ)

وفي الحقيقة أن هنا مماثلة مع الفقه حيث إن الحكم الفقهي مقسم إلى أربع أيضاً: واجب وحرام ومستحب ومكروه، أما الإباحة فهي ليست بحكم وإنما هي رخصة من الحكم.

وعليه يكون تقسيم ثعلب هذا مضمر لقضية أكبر من النقد البلاغي القديم، وهي ماهية الشريعة وماهية الشِعر. خصوصاً

وأننا نعرف أن بين الاثنين خصومة فالشريعة حرمة الشِعر تارة أو جعلته ضمن المكروهات تارة أخرى. بينما دأب الشعراء على المجون ومخالفة الشريعة، ولعل أقرب طريقة للتعرف الدقيق هي التي تتابع الشريعة والشِعر من قبل ومن بعد حيث يحاول الفقيه (الديني أو القانوني) أن يدشن قانوناً فمهنته هي الحفظ والحراسة، فهنا يوجد طوق مراقبة ولائحة عقوبات. الأهم أن هذا يعني أن الفقيه يعتني بصيانة أمر موجود متحقق والواجب هنا في حفظ هذا الموجود أن يتبدل ويتغير فضلاً عن أن يتم انتهاكه وتجاوزه. بيد أنه إذا كانت الشريعة تبتدىء بالمحافظة فإنها لا تمكث تبحث إلى معالجة المتغير فالثبات أمر مستحيل فهذا الكون هو خلق وفساد أو خلق بعد خلق، حسب قول القدماء. الأمر إجباري إذن لوجود مسائل مستحدثة، وهذا الاستحداث مستمر.

في حين أن الشِعر كي يكون شِعراً لا يكفي أن يكون «طبعاً» فقط حيث: إن الشِعر ليس قريحة وحسب، وإنما هو فن. فلا يكفي أن يعبِّر الشاعر عما يجيش في نفسه، وإنما المهم هو كيف يعبِّر. حسبما عبر أدونيس في الجزء الرابع من كتابه الثابت والمتحول. وبما أن الطبع غير كافٍ فلا بد من الاستعانة ببذل الجهد لتوفير شروط ومستلزمات فنية العمل الفني، من البداهة أن هذه الشروط هي قيد وبالتالي فهي نوع

من أنواع **المحافظة**، هناك سعي كي نحقق مشروطية الحفاظ على البعد الفني.

لكن إن التقت نهاية الشِعر ببداية الشريعة، فإنه يغايرها بل يناقضها جذرياً في مبتدئه ونبعه فالشِعر في بدئه ليس أمراً موجوداً نحاول تحويره بالشروط كما يفعل الهواة والمبتدؤون حينما يتلاعبون أو يتأثرون بنص فيحاكونه أو ينسجوا على أثر وحيه وتخيله. وإذا كانت الشريعة تبتدىء بمعلوم يكون الجديد متأصل عليه فإن الشِعر يبدأ ببارقة تكون جسراً صوب المجهول، فحينما يبتدىء الشِعر من معلوم يكون تقريراً، فهو نظم لكن ليس بشعر كما هو حال الألفية لابن مالك في علم النحو، ومنظومة السبزواري في علم الفلسفة وما كتبه الفقهاء من نظميات مطولة في علم الفقه، بل حتى شِعر ابن عربي في أغلبه، لكونه نظم يقرر حال معلوم ومقرر سلفاً.

بيد أن هنالك فارق عملي أهم وهو أن الشريعة ليس من ضرر على أصحابها حينما تتحول أمر غير مفيد أو غير فعال كما هو حال تراث الرومان واليونان والبابليين والفراعنة قديماً، والفقه الإسلامي حديثاً، فالفقه يبقى مادة للمناقشة والتأثير الجدلي. بينما الشِعر لو فقد بريقه فإن هذا يعني تقطيع للشاعر وهو حي. فالشاعر حينما يبوح بشعره يهزه أن يجد مكنونات

روحه أوراق ذابلة تدوسها أقدام السابلة. هنا تكون محنة الشاعر مع الكلمة عصيبة. أي حالة سيكون عليها الشاعر لو تجاوزت كلماته تاريخ الاستعمال؟!

يقول سركون بولص في ديوانه الأخير: «عظمة أخرى لكلب القبيلة»، عن شخصية **توفو** الذي يرى دخان الحرب أزرق وبيضاء عظام البشر:

(قرية يَصلُ إليها توفو

دَسكرةٌ فيها نارٌ تكادُ تنطفئ

يَصلُ إليها عارفاً أنّ الكلمة

مثل حصانه النافق، دون حَفنة من البَرسيم

قد لا تبقى مُزهرةً بعدَ كلّ هذه النكبات!)

هنا يعترف سركون بولص مع نفسه ومع رفاق درب الكتابة بأن الشاعر حينما يصل إلى المدينة ستكون نهايته، فحصانه المُجهد، الكتابة، لم يبقي له طول الدرب حروف خضرى، كبرى النكبات هنا أن كتابته لم تعد مزهرة.

هذا ما نجده في شعر أديب كمال الدين أيضاً[١]، حيث يقول:

---

(١) أديب كمال الدين: ما قبل الحرف مابعد النقطة ص٧٧.

(جسدي صنع، وأسفاه من الرماد:

رماد القصائد المريب)

شخص كل مهنته الكتابة وعليها عوّل كل سني عمره ماذا يفعل لو مات خطابه، وهو بعد على قيد الحياة، هنا عليه أن يجد الحل بالغريزة كي لايكون بقائه على قيد الفضيحة، لمَ لا يفكر مثلاً، أن يتحول من سائق كلمات إلى سائق تكسي؟! .

في مجموعته «قصائد نيورك» وفي نص يحمل عنوان أول الكلام، يكتب سعدي يوسف:

(لو كنتُ سائقَ تاكسي

واتّخذتُ، كما شاءتْ ليَ المهنةُ، اسماً

صرتُ: روبَرّتو!

لا تَعْجَبوا!

الأمرُ أني في المطارِ

وأنني المُضَيَّعُ حتى جاءَ روبرتو...

ألقي علي الشمسِ سيلاً من شتائمِهِ

وجاءني بسلامٍ منهُ...

أنت تري أن الطريقَ طويلٌ

أن عاصفةً كانت ستأتي...

ولكني أتيتُ!

دعِ المَلامةَ...

الآنَ نمضي، ولتكُنْ رجُلاً بين الرجالِ،

فماذا سوف تكسبُ إنْ أقمتَ في الظلْ؟

شمسُ الظُهرِ غادرةٌ حقاً...

ولكنكَ المَعْنِي بالشظَفِ)

حينما نشر سعدي هذه الكلمات حبذ أن يلصق معها صورة فوتوغرافية له، كهل حليق اللحية متهدل الجلد، شعره الأشيب يظهر كقبعة إضافية تحت قبعة مستديرة أقرب إلى اللون العسكري، بوجه ذاهل عابس يمتد أمامه كأسان من البيرا، وفي هذا البار وهذه الخمارة لايظهر أي إنسان سوى سعدي يوسف مع قناني المشروبات الروحية، هو وكهولته فقط (وهذا ليس خطاباً هجائياً فالصورة جزء من النص بل هي نص أيضاً).

وبهذه المناسبة نتمم بأنه قد يكون سعدي يوسف هو الشاعر الوحيد الذي يغلف دواوينه بصورته الشخصية هو، وليس بلوحة فنية كما يفعل بقية الشعراء. وهنا فلنترك التدقيق بهذه الأنا المتضخمة، ولنركز على جانب آخر: ألا يحق لنا أن

نتساءل حول هذا الشاعر الذي يوزع صوره على عشرات الصحف والمواقع الالكترونية، وعلى مغلفات دواوينه، لماذا هناك فقر في شعره الكثير الذي يقول سعدي يوسف عنه أنه يعتزم أن يكون له في كل سنة ديوان وبذا ستبلغ دواوينه صيغ العقود وتكون أربعون ديوان شعري، لماذا هناك فقر في الجانب الأسري والعائلي، اين قصائده عن أمه.. عن أبيه، عن أخوته، زوجته، أولاده، أم هذه الكثرة هي نوع من الهروب منهم، وهذا النجاح الكتابي هو على حساب تدمير لأسرة أو عجز عن تكوينها الصحيح وإساءة لخيارات شعب؟!

لانريد هنا أن نمارس مع سعدي يوسف تفتيشاً تسقيطاً ولا أن ننتهج معه خطاباً هجائياً معاكساً، الحل إذن نتركه مع القارئ بأن يطالع قصائد سعدي يوسف ويسائلها بنفسه.

وبما أننا ارتأينا أن ننقد سعدي يوسف بواسطة مفهوم الشِعر نفسه فلنكمل الأمر، فهذا الشِعر هو صليب سعدي يوسف المتخيل وهو سوطه المتحقق واقعاً لذا سيكون يوسف الصائغ رغم كل دواوينه ليس له سوى مجموعة واحدة، بينما سركون بولص صديقه، فهو شاعر العراق الوحيد، نعم بكل هذا الخطاب الصلب الذي لا يسمح بأي مرونة، فهنا حكم وسعدي هو القاضي خصوصاً وأن محكمة سعدي هي وحدها المحكمة

الشرعية وما عداها فهو باطل، عميل للمحتل وتابع. ولا داعي هنا للأطناب بأن **الصلابة** ليست جزء من الخطاب الثقافي وإنما هي إحدى مكونات الخطاب السلطوي. وهذا يعني أن الشِعر لدى سعدي ليس شيء آخر خارج إرادة التفوق والتعالي وبالتالي تحقيق نوع من أنواع الهيمنة.

فبواسطة هذه المركزية يعطي سعدي يوسف لنفسه قدرة إصدار الأوامر بدءًا بطرد مجاميع شعرية كاملة أن تكون شعراً، وطرد مئات من الشعراء أن يكونوا كذلك. فسعدي هنا هو ملك مدينة الشِعر الأوحد، وهو بمواصلته المستمرة المتكثرة للكتابة يريد أن يكون الشاعر الأخير أيضاً فيغدو الحاكم وقاعدة التحكيم التي يجب على الحاضرين والآتين النسج على منوالها. وإلا فهم خونة الوطن وخونة الشِعر. هذا يعني أن سعدي يوسف وجد في فارزة الاحتلال أكثر من فارزة العشق والأسى، حيث نسج الشعراء آلافاً من المقاطع الشعرية حولها وبواسطة تخيلها أو مقاربتها، هل نقول إن سعدي يكره الاحتلال فهو يعشقه، أو أنه يعشق الاحتلال لذا فهو ينبذه؟!

لكن مهلاً: أي احتلال هذا الذي يعشقه سعدي يوسف وينتقده، هل هو الاحتلال الواقعي الحقيقي المدان من الجميع حيث قاومه الشيعة في الرميثة وأم قصر وهرب الأخرون في

بغداد، الاحتلال الذي يتظاهر الشيعة كل عام في النجف إدانتة له ويصمت عنه في تركيت، أم الاحتلال الخيالي الذي لا وجود له إلا في أحلام اليقظة لدى شاعرنا العزيز؟!

لو كان الذي يتنطق به ويجعله سعدي يوسف غرضاً ومتراساً معاً هو الاحتلال الواقعي على الأرض، لستعان سعدي في كتاباته السياسية بمصادر سياسية عديدة خصوصاً وأن الرجل يمتلك أكثر من لغةٍ واحدة. وقضية الالتفاف حول ما هو متخيل وإقصاء ما هو واقعي وصب أحكام وتقييمات على الخيالي لكن بفرضه أنه هو الواقعي. هذه هي أزمة سعدي يوسف إذن العيش في برج الخيال والتوسع في التلذذ بكونه أمير لا ينافس لمملكة اللغة والسياسة وتوزيع الحصص على شكل هبات، فهذا مواطن وذاك خائن، وهذا له شاعر بديوان واحد والبقية يشطب عليها الأمير، وذاك لقربه شاعر العراق الوحيد. وعلى هذا الأساس سوف يخلط سعدي يوسف بين الجلاد والضحية، والشِعر والخطاب الصلب، والامتياز الشعري والترفع السلطوي، فلا فواصل بين الأمور سوى إرادة سعدي يوسف فهو الحُكم وهو الحقيقة. بهذا يكاد المرتاب يقول خذوني حينما يقدم لنا سعدي يوسف الشيوعي الأخير على أنه نص شعري بينما هو بيان سياسي بل هو دعوة للتزعم الحزبي وبالخط العريض. فصاحب قصائد مرئية عام ١٩٦٥ ومجموعة نهاية الشمال الأفريقي عام

١٩٧٢، وبذات هذا العام كتب: حانة القرد المفكر بالإضافة إلى أشهر مجموعاته أعني الأخضر بن يوسف ومشاغله والتي هي في عام ١٩٧٢ أيضاً، صاحب هذه المجاميع وصل إلى تجديد لغوي ملموس وبراعة فنية إبداعية تستحق الاعتراف ولازالت مادة غنية تنتظر مواصلة نقدية وكشفية أكثر. لكن الملاحظ أن هذا التألق الجمالي كان شعلة وسط رماد من سقوط وانهيار طوباويات الحركات السياسية اليسارية، بمعنى أن سعدي آنذاك لم يكن هو الذي يرمم نقصاً في جانبه كمثقف بموقف للحزب أو السياسة رغم أن النظرية الحزبية لم تسقط بعد بل وكان لها جماهيرها الغفيرة.

بيد أن إبداع الرجل كان أكثر وفرة من أن يتم حبسه بقيد من هذا النوع، لكن ما إن انتهى شوط هذه المجاميع حتى بدأ نبع الإبداع ينضب، لأمور عديدة لا أقل قضية العمر وبلوغ سن الكهولة، وهنا وبيد مرتجفة أخذ الرجل الكبير يصر على عدم ختم أعماله فراح يبحث عن منشطات فعاد إلى السياسة فأخذ ينفخ برئة ملؤها السعال بفأوية الحزب ونظريته التي شبعت موتاً، وبما أن التمايز الذي حصل عليه سعدي يوسف في الشِعر كبيراً، فإنه لم يكن ليرضى من السياسة بالقليل هنا كان لا بد أن يكون متميزاً عن الآخرين فكانت صفة الشيوعي الأخير آخر الأوراق المتبقية لشجرة لا وجود لها إلا بكونها

ذكرى لرجل قديم يحاول إقناع الأخرين بأن ما يترائى له هو الحقيقة. في ختام هذه النقطة يجب أن نتنبه بأنه وفقاً لما سبق فإن الشيوعي الأخير لا يعني سوى نهاية الشِعر. فمقولة النهاية هي جزء من ذهنية ادعاء البطولة، فكان على سعدي يوسف أن يدخل إلى عصاب التعايش مع الأسطورة كي يصدق نفسه بأن لديه قدرة تحقيق الخوارق وخوض غمار التحديات، وليس يعقل بالتالي أن يكون عمل البطل فعلاً عادياً فهو على إطراد منجز ضخم، وسعدي يوسف لا يتاونى أن يجعل التحديات هو مقارعة الاحتلال فهو بطل صنديد وإن كان بطل من ورق، والإصرار على كونه خاتم الشيوعيين وآخرهم، ومنجزه الضخم والإعجاز أن له في كل عام ديوان من الشِعر.

تتفاقم المشكلة بأن هذه محاولة لإدخالنا في حلم اليقظة فنخلط ما بين الخيالي والواقعي فيغدو إصدار كراس من الشِعر عملية تحرير عسكرية، وتوزيع التهم مقارعة حربية، فهنا يغدو لدينا ضحايا ودماء، بينما سعدي يوسف يطرح نفسه بأنه هو الوحيد المقارع إذ إنه الأخير، وهو جالس بلندن منتشي بسكرته حيث يوهم نفسه بأنه «مضروب يئن لغير ضربٍ»، فهل نعتبر الخمرة نوع من النزف فخمر الشعراء أغلى من دماء الأبرياء؟!، أم أن هذه التسطيرات التخيليية والمقالات الهجائية أقدس من الوطن وأغلى من الناس؟!

لا يسعنا هنا إلا أن نكرر مع سعدي ماقاله المهاتما غاندي لطاغور:

أنت شاعر كبير لكن البيت يحترق وأنت تلعب.

هذا الخلط والتلاعب بالمجاز غير مبرر فلسنا نناقش قضية نظرية ولا تكثير نصوص حول قضية خاصة، فهذا التلاعب المجازي الذي يطرح نفسه في نهاية الأمر بأنه مقاومة أو ثقافة المقاومة، يعمي الإنسان عن الواقع ويضع حاجزاً بينه وبين الحقيقة فيتم الإبقاء على امتيازات المتسلط وهكذا يستمر سعدي يوسف بإعطاء أحكامه ومنحه كيف يشاء بدون أي رادع. ومن هنا سيكون أكثر الأشياء إيلاماً لسعدي يوسف هو التاريخ، ونقل هذا التعالي الشيوعي من التحليق الذهني إلى أرض الحدث. أطلق سعدي يوسف على نفسه لقب الشيوعي الأخير مخاصم بعض رفاق حزبه لكونهم قبلوا بتدخل العامل الأجنبي كي تخلص البلاد من عصابة العفالقة، فهل الشيوعية تناقض تدخل العامل الأجنبي والاحتلال.. وهل هذا التناقض هو بين مفهوم الشيوعي والاحتلال، أو بين واقع تاريخ الحركة الشيوعية وتاريخ الحروب والمؤامرات والتحالفات في العالم؟! وبفرض ذلك كله ولو تسامحنا مع الأمر كلياً وشطبنا جميع الأسئلة فهل هذا التناقض جدلي أم هو تناقض أرسطي؟!

لقد كانت الشيوعية حركة قائمة على ادعاء العلم والتقدمية، ولا ترضى إلا بما هو محسوس واقعي حتى في مجال الفن نفسه، فكيف نرتبط بها إذن ونقلد أنفسنا زعامتها عبر مفهوم خرافي بكونه الفرد النادر الوجود، آخر الشيوعيين على وجه البسيطة. وهو آخر الشيوعيين وخاتمهم لكن هذه الخاتمية غير مرتكنة إلى مفهوم شيوعي وإنما إلى أمور لا علاقة لها بالشيوعية أصلاً. إذ الأمر هنا متعلق بقضية سياسية يومية كان سعدي يوسف أول من دعى لها ثم انقلب عليها، تكفيراً لما قاله عن زعيم دولة الإمارات الراحل الشيخ زايد، كي يعود يحتفي به الإعلام العروبي مرة أخرى ويعيده إلى حديقة التدجين والطاعة، باسم التمرد والمقاومة، فهو إذ يرفض نظاماً فإنما هو يطيع أنظمة.

إن أشدّ الأشياء التي يمقتها العصابي غير القادر على النمو بعيداً عن الراضع من ثدي الذهان، هو التاريخ والإشارة إلى الحوادث المُحددة. فهذا يعني مساءلة سعدي يوسف الفرد السائر على الأرض بعيداً عن حاجز النصوص الأدبية التي غدت ساتراً.

وأيضاً إبداء التناقض من داخل القشة الأخيرة التي يتمسك بها سعدي يوسف للشهرة والامتياز والإبقاء منشغل الذهن بعيداً عن متاعب الشيخوخة وعقدة الهرم والإهمال، فهو

يطرح نفسه الشيوعي الأخير ضد الاحتلال بينما الشيوعية لم تكن ضد الاحتلال فهي أنبنت عليه بدءًا من هيجل الذي امتدح غزو نابليون لأوربا وحتى ستالين تحالف مع هتلر، هذا فضلاً عن تحالفات كبير الحركة الشيوعية في العراق، فهد مع النظام الملكي، بل إن الحركة الشيوعية في العراق أنبنت من أساسها على يد المسيحيين المرتبطين بالإدارة البريطانية لسكك الحديد وغيرها، وعليه لم تكن الشيوعية في أي يوم حركة مستقلة إلا حينما وصلت إلى هرم السلطة فظهرت أنيابها كنموذج دكتاتوري فريد، الاحتلال أهون منه بكثير.

لكن ما نفع أن نحاجج سعدي يوسف بالتاريخ ما دام الأمر مبتن على أساس الخيال فبه يحكم وعليه يستند؟!. وبلغة الشاعر القديم جرير:

(فما زال معقولاً عقالٌ عن الندى

وما زال محبوساً عن الخير حابسٌ)

وبما أننا قلنا إن الفارق بين الشريعة والشِعر هو في أن الأولى تحاول المحافظة على أمر موجود بينما الثاني فهو يبدع وجوداً غير متحقق بعد. فسعدي يوسف يكتب شعراً حول الشيوعي الأخير، قاصد نفسه وهو أمر متحقق، ويطرح نفسه شاعر مقاومة ضد الاحتلال، والاحتلال أمر متحقق أيضاً (الاحتلال بالمعنى الذي يكتب عنه بهوس وبتلك الصفات، لا

أقل هو متحقق في ذهنية سعدي)، فعليه يكون هذا الشِعر وهذا الخطاب المتزعم ليس خطاباً أدبياً وإنما تشريعياً، وعليه كان الشيوعي الأخير وحده من يدخل الجنة (العنوان الكامل للديوان هو: الشيوعي الأخير يدخل الجنة) فيتم الجمع بين نضال الشيوعيين وجنة المعممين، ولا ضير في خلط المفاهيم ما دامت الشيوعية التي يتحدث عنها سعدي هي شيوعية ذهنية لا وجود لها إلا في مخيلته هو وحدة مثل مفهومه عن الاحتلال والمقاومة. وبما أن هذه شريعة وليس شِعر، توجب أن تكون هناك عقوبات وخطابات تأديب لكل من يخالف هذه الأحكام، وأخيراً لايهم سعدي يوسف أي نقد يوجه إلى شِعره أو مقالته، لكونه أساساً خطاب للتخوين والمعاقبة.

(٤)

الشِعر من رؤيا الحلم إلى مديح الإرهاب

معلوم أن الشِعر كلامٌ. وبينما القصيدة القديمة اعتمدت البيان والمطابقة بين اللفظ والمعنى، فإن القصيدة الجديدة اعتمدت الغموض ركناً. لكن ماذا لو أسفف الشاعر بكتابة السطور الفارغة المنقّطة وباتت الجملة الناقصة لاعلاقة لها بالايحاء وإنما هي تتوالى عن تكرار؟!

هنا ينقلب السحر على الساحر فالأمر هنا سوف يتعلق لا

بالبنية اللغوية وإنما بالحالة النفسية. فإذا كان الشخص عاطلاً إلا من الكتابة والكتابة عاطلة إلا من الشِعر، والمقالة المُبتّرة، وهذا الشِعر بدوره عاطل إلا من التنقيط وتحشيد لازمة ما لايلزم والدوران حول نفسه، وأخيراً يريد هذا الشاعر أن يكون ناقداً سياسياً وآخر المتزعمين، فهذ لا يعني إلا انفصال الحال عن المقال وغدا لدينا قول بلا عمل. الأمر سيتفاقم إذا كان الكاتب بصفته شاعراً يؤمن بالحداثة وما بعدها أي بالحاضر والمستقبل، لكنه يزج بنفسه كآخر المحررين بصفته الشيوعي المناصر للأصوليات الدينية المسلحة، وهذا يعني أنه ما ضوي، فبهذا سيكون لدينا أكثر من تناقض واحد. . تناقضات عدة على صعيد صفة الشاعر وتناقضات عديدة لصفة الشيوعي المشجع للمقاومة الأصولية.

في مقال وزعه سعدي يوسف على أكثر من صحيفة وموقع وتحت عنوان «نظام المثقف التابع وعلاقته بتأييد الاحتلال»:

(يبدو لي أن نظام المثقف التابع، كان هو النظام الطبيعيّ الذي حدّدَ العلاقة بين المثقف والحاكم: سواءٌ كان ذلك الحاكمُ نبيلاً إقطاعياً، أو أمير مقاطعة، دهقاناً، خاناً، ملكاً، خليفةً، قائد جيش أو جيوشٍ، كنيسةً أو كنيساً، رئيسَ حرفةٍ ما، عميدَ مؤسسةٍ للتعليم. . . الخ.

بالإمكان القولُ إن تبعية المثقف هذه أمرٌ منطقيّ، باعتبار أن المتبوع هو صاحبُ المالِ والمآلِ، هو المرجعية الأولى والأخيرة في التراتبية الاجتماعية/الاقتصادية، وباعتبار أن ذلك المجتمع القديم لم يفرزْ بعدُ من التفاوت الطبقيّ وعلائق الإنتاج ما يتيح لصنوفٍ شتّى (بينهم المثقف) قدراً من الاستقلالية، والموقف المختلف ولو جزئياً.

لكننا شهدنا، مع ذلك، ضيقَ المثقف والفنان، ومحاولة كسر الطوق: الهروب من الملك إلى الأمير. الهروب من الكنيسة إلى الملك. الهروب من البلد إلى مستعمراته في ما وراء البحار، وما إلى ذلك من مظاهر التململ. وربما نال المتمردَ أذًى ما بعده من أذى: سجناً وتعذيباً، وصلباً أو حرقاً (أو بالعقوبتَين في آنٍ). ولدينا من الأمثلة ما يكفي: بشّار بن بُرْدٍ، وغاليلو.

يُعتبَر العراق من المجتمعات الساكنة، إنه أقرب إلى المجتمعات التي وصفَها ماركس، بأنها مائيّـةٌ. بتعبير آخر، أرى أن تبلور الطبقات الاجتماعية في العراق لا يزال في الطور الأوّليّ. ليس من فرق واضحٍ، مثلاً، بين البروليتاريا، والبروليتاريا الرثّة. وغالباً ما تلبس البروليتاريا لبوسَ البروليتاريا الرثّة، كما نشهد الآن بكل وضوحٍ. الطبقة الوسطى لم تترسّخْ،

البتةَ، لأسبابٍ مختلفة. والأشكال الاجتماعية المتخلفة الموروثة منذ قرون لا تزال فعّالةً:

بقايا العقلية الإقطاعية، واندفاع العلائق العشائرية التي جرت محاولة إلغائها تشريعاً، منذ نصف قرنٍ أو يكاد. إضافةً إلى هذا كله نجدُ أن التفسير الخرافيّ والغيبيّ للكون والإنسان، مع ما يستلزمه من ممارسات وطقوس، هو السائد المتّبَع، بل هو المتسلط الأكبر. الأرستقراطية البغدادية القديمة، بقايا أرستقراطية الحاضرة التاريخية في الأمبراطورية العثمانية، تلاشتْ مع زحف الريف والأطراف على المدينة الجنينية، فانتهت هذه الأرستقراطية مع انتهاء المدينة في العراق الحديث. العراق بلدٌ بلا مدُنٍ. إنها الطامّة الكبرى!

منذ تأسيس الدولة العراقية في العشرينيات، شهدْنا اصطفاف المثقف إلى جانب الحاكم، حتى وإن كان هذا الحاكم أجنبياً، جِيءَ به مع جنود المستعمِر، وبعدَ القمع الدمويّ بالنار والغاز السامّ لثورة شعب. الحاكمُ هو بيتُ المالِ، وهو المآلُ في التوظيفِ العامّ. حدثتْ استثناءات :محمد باقر الشبيبي، محمد رضا الشبيبي، علي الشرقي، الرصافي، الجواهري... مِن هؤلاء مَن توقّفَ في منتصف الطريق. الرصافي مضى في الطريق إلى آخره المأساويّ، وقضى في

الفلوجة مبعَداً. وكذلك فعل الجواهريّ، ليُدفَنَ مع زوجته، في مقبرة الغرباء، بالسيدة زينب، من أرباضِ دمشق. هل اختارَ سركون بولص هذا الطريقَ، بلا ادّعاءٍ؟

لم يكن الحاكم هو المتبوع الوحيد. فالأحزاب العراقيةُ يمكنُ إدراجُها في قائمةِ المتبوعِ الطويلة. ومن المؤلم أن هذه الأحزاب تعاملت مع المثقف والثقافة تعاملاً براغماتياً خالصاً، تعاملاً ألغى استقلاليةَ المثقف وتأثيرَه في المجتمع العراقيّ. لجأ المثقفُ إلى هذه الأحزاب، هرباً من السلطة، ليجد نفسه أمام سلطةٍ أشدّ عسفاً من الحكّام الفعليين. وحين صار الحزب حاكماً مطلقاً بالفعل (البعث مثلاً)، أُلحِقَت الثقافةُ به إلحاقاً، باعتباره قائدَ المجتمع أيضاً، فقُضِيَ تماماً على أي إمكانٍ لاستقلالية المثقف، ونُصِّبَ أمّيّونَ متحمسون قادةً لتنظيماتٍ ومنظماتٍ ثقافية. مثالُ حزب البعث يمكن تعميمُه على الأحزاب الأخرى بلا استثناء.

المثقف يتبع مصدرَ رزقه. وطُبِّقَ بصورةٍ فاجعةٍ المَثَلُ القائلُ :جَوِّعْ كلبَكَ يتبعْكَ. كان الشراء يتمّ بثمنٍ بخسٍ، نكايةً وتشفّيًا.

⊙ ⊙ ⊙ ⊙

وأخيراً، جاء الاحتلال؛ ودخلَ مع دباباته وطائرات نقلِهِ

مثقفون عضويّون، هم الأدلّاءُ المتدرّبون المجرَّبون. كانت مهمّتهم الأساسُ تمهيدَ طريقِ التعاون بين سلطة الاحتلال والجسم الثقافي العراقيّ المهترئ المنهَك، الضامر جوعاً، والحائرِ في ما رأى من عجبٍ وضنَكٍ طوالَ عقودٍ. . .

منظمةٌ ذاتُ تاريخٍ وطنيّ عريق، مثل «اتحاد الأدباء»، تنضمُّ إلى هيئةٍ خارج العراق، يديرُها شخصٌ عيّنه بول بريمَر رئيساً لما سُمّيَ «المجلس الأعلى للثقافة العراقية» اتحاد الأدباء ذاتُهُ يتولّى تقديم استماراتٍ يكون أصحابُها على قوائم الدفع لدى المؤسسة المحلية الكبرى لسلطة الاحتلال، مؤسسة المؤسسات في «منظمات المجتمع المدني» التي تعمل على تعبئة المثقفين والناس، لصالح الاحتلال، وتأطيرهم في خانة الراضين به، وبحكومته العميلة، تحت اسم «صندوق التنمية الثقافية».

رئيس «اتحاد الأدباء» يكتب أطول نصٍّ في حياته، عن ضرورة التعاون مع الاحتلال وسلطته المحلية العميلة. ويُسَلِّمُ دروعاً إلى عملاءَ نُصِّبوا وزراءَ.

البطالة، بطالة المثقفين، شاملةٌ. إن لم تكن أيها المثقف تابعاً، متَّ جوعاً !فإنْ صرتَ تابعاً، تولّاكَ الخَرَسُ. لكَ أن تكتب، مؤيداً، عارفاً بالخطوط الحُمرِ، تسمّي الاحتلالَ

تحريراً، وتسمّي سلطةَ عملائه حكومةً عراقيةً. إنْ خالفتَ أتاك ما أتى آخَرين من قبلِكَ: طلقةٌ واحدةٌ في مؤخرة الرأس. ها هي ذي الرقابة الجديدة. كان نبيل ياسين في منتهى البراءة حين دافع في «بيت الشِعر»، في نيويورك، عن الوضع الحاليّ قائلاً: ليس في العراق رقابةٌ!

⚈ ⚈ ⚈ ⚈

الزلزال الأعظم. الزلزال المستمرّ منذ ٣٠٠٢ الزلزال الذي يهدد بحربٍ عالميةٍ ثالثةٍ.. هذا الزلزال لم يهزّ المثقف العراقيّ التابع. يا جبل، ما يهزّك ريح!

⚈ ⚈ ⚈ ⚈

عقودُ التدمير الذاتي الثلاثة، وما تلاها من احتلالٍ شرسٍ أجهَزَ على ما تبَقّى... هذا كله، أزالَ، تماماً، البِنْيةَ الثقافية. لم يَعُدْ في العراق ثقافةٌ وطنيةٌ يُعتَـدُّ بها. ثمّة أنقاضٌ ونقائض فقط.

⚈ ⚈ ⚈ ⚈

هل من بديلٍ؟ بالتأكيد.. البديلُ هو في ثقافة المقاومة، ثقافة تحريرِ التابعِ!)

قلنا إننا لا نريد صياغة خطاب هجائي مضاد لخطاب سعدي يوسف، وألا يكفي ذكر ما كتبه نبيل ياسين حيث كذب

سعدي الذي لم يكن حاضراً ساعة حديث نبيل ياسين في نيويورك الذي فضح سعدي في مقال طويل «دفاعاً عن حريتي. . » والذي تضمن الكثير من تاريخ سعدي يوسف المخجل فقدم نبيل ياسين شهادته كنموذج لفضح عنصر من عناصر ثقافة التزوير حيث سعدي أحد نماذجها الرئيسيين:

(فقد كان سعدي يقول عن درويش حين كان يمنحه راتباً أن درويش فلسطين وإن فلسطين تتعكز على درويش، ولا أعرف الآن ماذا حدث، فحتى الذين توسطهم سعدي لكي يعجل درويش بالدفع لا أود أن أسألهم الآن، أو في التبعية لشخص أمي وجاهل يعمل مع عرفات ويصدر مجلة في يوغسلافيا ويقبض من النظام العراقي ويوزع رواتب على العراقيين الذين يعملون معه ومنهم سعدي الذي كان نديماً لدبلوماسيي النظام في بلغراد وهم يعرفون لون الدم العراقي اليابس على الأوراق النقدية. وبالمناسبة كلهم الآن ينوحون على صدام بحجة المقاومة ومقارعة الأمبريالية والاحتلال، هذه الحجة التي أصبحت تدر أموالاً وسمعة وسفراً ودعوات واحتضاناً من أنظمة ومخابرات وإعادة طبع كتب وجوائز ملفقة وحقداً على حريات الشعوب وعمالة لمافيا الإرهاب والقتل على الهوية (. .) بعد غزو الكويت وفي خريف العام ٩٠ أجرى الروائي التونسي حسن بن عثمان حواراً طويلاً مع سعدي يوسف. في هذا

الحوار قال سعدي يوسف: لو بقي صدام وحيداً فسأكون أول من يقف معه (..) بعد وصول سعدي لباريس اتصل أدونيس بجبار ياسين وطلب منه مساعدة سعدي يوسف. كان ذلك يوم أحد في نهاية شهر كانون أول من عام ٩٠. وكان عبد اللطيف اللعبي ممن تولى المساعدة أيضاً. فقد تكفل بتوفير الشقة التي وجدها له في حي أوبرفيلليه بباريس وذلك بمساعدة محافظ الدائرة، جاك رالد، وهو وزير شيوعي سابق ومثقف. حصل سعدي على الشقة وتكفل جبار بتوفير المنحة عن طريق البلدية. كان مبلغ المنحة ٨٠ ألف فرنك، على دفعتين، كل دفعة ٤٠ ألف فرنك وهو مبلغ مهم بمقاييس تلك السنوات. اتصل سعدي يوماً بجبار وهو يطلب وساطته من أجل الحصول على الدفعة الثانية سريعاً لأنه محتاج. اتصل جبار بمدير مركز الأدب الفرنسي وشرح له حاجة سعدي للمبلغ بسبب ظروف عائلية فدفعت له. وبعد ثلاثة أيام أعلن عن فوز سعدي بجائزة العويس ومقدارها مائة ألف دولار، ويبدو أنه استعجل الأمر لعلمه المسبق بنيله الجائزة وخوفاً من عدم دفع الفرنسيين له في حالة معرفتهم...

بعد الجائزة التقى جبار بسعدي واقترح عليه أن يتبرع بربع الجائزة للاجئين العراقيين في رفحاء. قال له جبار: هكذا تزكي الجائزة وتزيل منها صيغة الرشوة بعد هذه الحرب التي دمرت

العراق والتي كان للإمارات دور فيها. كعادته وافق وردد: أي، أي عندك حق. بعدها بيومين اتصل أديب سوري ليخبر جبار أن سعدي طار إلى دمشق. بعد أشهر اكتشف جبار أن سعدي أجر الشقة لنصف عاهرة برتغالية. كانت فضيحة لم ينسها الوزير الفرنسي الذي سائت علاقته باللعبي وجبار. اللعبي شعر بالجرح يومها وحزن كثيراً فقد ساءت علاقته نسبياً مع الوزير بسبب انعدام الثقة.

اي التزام وطني وأية مواقف (نبيلة) تلك التي يكشف عنه ذلك المثقف غير التابع والذي يكره الإمبريالية الفرنسية (. . .) ليلة نهاية حرب الخليج في يوم السبت المصادف ٢٩ شباط عقد لقاء كبير في معهد العالم العربي بحضور نخبة كبيرة ومهمة من مثقفي فرنسا والعالم العربي. قبل اللقاء اجتمع عدد من الكتّاب العراقيين وتناقشوا في خطوط عامة لمشاركة سعدي في اللقاء بجانب أدباء كبار من فرنسا. لإدانة الحرب، وإدانة بوش، والدعوة لإنقاذ الشعب العراقي من نظام صدام. . . الخ.

كانت أخبار قصف القوات العراقية المنسحبة من الكويت تغطي حدث الاستسلام وترسم معالم طريق الموت الشهير.

في اللقاء تحدث سعدي، كعادته دون أن ينظر للجمهور جمع ما تبقى من صوت له وقال: أطالب بدخول القوات

الأمريكية لبغداد وحينئذٍ سأعود إلى بلدي.

كانت فضيحة للكتّاب العراقيين. خرج بعدها سعدي على غفلة من الجميع واختفى عن الأنظار ولم يرد على الهاتف إيماناً منه بالشجاعة التي يتحلى بها لمواجهة المواقف ذلك المثقف غير التابع (. . .) لم التق سركون يوماً ما. كنت أسمع به وأكن له تقديراً وحزنت لموته كما أحزن لموت الآخرين. وأنت تعرف أنه كان يحضر مهرجان المربد في زمن صدام حين كان المثقفون العراقيون مضطهدين ولايستطيعون دخول العراق. وكان يلبس البدلة العسكرية الزيتونية اللون ويلقي قصائده السوريالية في الجبهة، تماماً في نفس الوقت الذي كنت تعمل فيه في مجلة ممولة من صدام وتجلس في السفارة العراقية في بلغراد (. . .) إن المقاومة تقتل عمال المسطر تحت جدارية فائق حسن وتذبح الطيور ياسعدي في هذه الجدارية فأين أنت من أشلاء عمال المساطر الفقراء الذين يتجمعون تحت جدارية فائق حسن؟ (. . .) لقد تبناك الكثيرون يا سعدي أحزاباً وحكومات وجماعات وأفراداً وأنت ابن لهم لا يمكنك أن تكون عاقاً بهم (راتبك من الرئيس اليمين الجنوبي علي ناصر محمد ثم راتبك من محمود درويش وراتبك من نايف حواتمة وراتبك من خالد سلام في بلغراد وراتبك من فخري كريم الخ. . . . . . الخ)

هكذا يتضح لنا ضخامة مؤسسة التخريب الذهني والثقافي والأخلاقي التي خلفها لنا النظام العفلقي، فحيث قامت تلك الدولة على اغتيال الضمير تركت لنا جيوشاً يقفزون على شتى الحبال فشهد العراق تحول معهد ديني اسمه الدكتاتور إلى هيئة علماء تصدر فتوى القتل والتكفير، وتحول الجنرال الرامي قرى الأطفال والشيوخ بأسلحة الغاز في الشمال، وحفر مقابر جماعية في الجنوب، إلى مدير مؤسسة إعلامية، وشاعر البلاط إلى منظر مقامة أو الشعر الحسيني!. والأفظع من الجميع ذلك النوع الذي يستمر في الدفاع عن الفاشية والصدامية ويتمسك بها ويحاول تقديمها على أنها نوع من المبدأ. وإحد كبرى المغالطات هنا أن يقوم البعض بمحاولة الفصل بين الأدب وبين المسؤولية، بين الشعر والنص وبين الشاعر، فكأن الشاعر والأديب فرد غير منتمي للوطن وليس أحد أفراد المجتمع، خصوصاً وأن الكلمة هنا توظف من أجل القتل والتزوير والقتل.

نعود إلى تحليلنا الخاص فنقول: بالتأكيد إننا نوافق على ما قاله سعدي بشأن انتقاد ظاهرة استمرارية الكاتب الدموي الذي انتقل من خدمة بلاط الدكتاتور إلى خدمية مؤسسات جديدة لايهمه منها سوى دور الزعامة. لكن مشكلة النقد لدى سعدي هو تعميم الأمر وإطلاقه على المثقفين بالجملة حيث يجري شمولية التوصيف إلى المثقف بكونه تابع، كدور مستمر

وثابت، وهو بالتأكيد نقد لا تاريخي وغني عن البيان بأنه في نهاية المطاف يتناقض والمنهج الماركسي الذي يحاول سعدي ادعاء أنه آخر المتصفين به.

نستطيع هنا أن ننقض مقالة سعدي هذه وغيرها بما جاء في الرسالة العلنية التي وّجهها في عام ٢٠٠٣ إلى الجنرال الأمريكي تومي فرانكس تحت عنوان «رسالة مبكرة إلى الجنرال تومي فرانكس». لكننا اخترنا أن ننقد سعدي يوسف من داخل الشِعر لذا فلنقرر الأمر مرة أخرى بادئين من تحليل مقتضب لتطور الفعل الكتابي نفسه:

كانت نظرية العرب فيَ الكتابة هي الطبع والقريحة بدءًا من الشِعر وانتهاءًا بما سمي بـ **أدب الكاتب**، حيث الكتابة هي رديف الإنشاء. بهذا المعنى كانت الكتابة القديمة هي إخراج ما يختلج في الشعور، فعرفوا الكتابة بأنها: «**صناعة روحانية تظهر بوسيلة جسمانية**». بيد أن تقدم الكتابة أتى مع تقدم العِلم فباتت الكشوفات العلمية وتقدم البحث العقلي، يُكذّب الكثير من تسطيرات الكتابة القديمة، شعراً ونثراً، فكان أي استمرار بذلك النوع القديم من الكتابة يعد ضرب من ضروب الوساوس المفضوحة سلفاً. هكذا اقتضت أساليب الكتابة الجديدة مسلك آخر مختلف فتم تحديد الكتابة بأنها علم وليس إنشاء. وإن

استفاد النثر من تواصلية الكتابة بكونها «وسيلة جسمانية»، فإن الشِعر نمى بوصفه «صناعة روحانية». فالشاعر فنان ليس سياسي ولا هو حرفي أو موظف مهتم بالمادي وتحولاته كونه وفساده، حسبما يعبر القدماء. الشاعر يبحث عن المجهول وجاذبيته، والدهشة وإغراءاتها. فإذا كان العالِم والمختص يبحث عن الحقيقة أو الأيديولوجيا، فإن ما يشغل الشاعر هو ليس الحقيقة وإنما نداء الحقيقة، هذا النداء هو الإغواء فعبر القرآن عن الشعراء بـ يتبعهم الغاوون، فالشِعر فعل غواية، غواية روحية لكل مجهول، لذلك الوليد غير المتحقق والوجود الذي لم يتحقق بعد. لذا لم يستطع أفلاطون إلا أن يضع الشعراء خارج المدينة الفاضلة، فالشِعر لا يتقيد بفضيلة معينة وإنما يقوم على غواية مفتوحة ومستمرة. وبهذا نفهم أكثر نصوص عديدة مثل نص غاده السمان هذا:

(منذ طفولتي وهم عبثاً يحاولون إقناعي

أن عصفوراً في اليد

خير من عشرة على الشجرة

ولم أصدق تلك الأكذوبة أبداً)

فالشريعة تريد المحافظة على ما هو موجود (= عشرة طيور في اليد) بينما الشاعر يركض خلف الغواية (= طائر على

الشجرة) فليس هنا احتساب للربح والخسارة، وسعي للملك والاستحواذ، فالشعر ينتهي لمقولة الحلم والرؤيا ومحاولة الاغتسال بالبراءة وتجديد تفعيل المسألة للمطلق.

بهذا سيدرك القارئ حجم الشطط الذي يرتكبه سعدي يوسف فأي غواية روحية هذه ممكن أن تتصادق مع مقولة العنف، عنف جسدي تحت يافطة المقاومة، وعنف لغوي تحت يافطة نقد المثقف. . إطلاق خطاب هجائي مستمر وعام للجميع بدون أي حيطة أو احتراس.

سعدي يوسف هنا يحتم زج الشعراء إلى سجن خاص وليس مدينة فاضلة، هو يطرح نفسه معيار العِلم ومقياس الفضيلة وقاعدة كل من يشذّ عنها فليس من الشِعر. فهو لا ينتمي لحزب وغيره تابع، كيف نسى سعدي يوسف أنه آخر المصرين على التشبث بالشمولية الشيوعية فكان الشيوعي الأخير حسب ادعائه؟!

وسعدي هنا لايستثني ولايقدم استدراكات حين يضع جميع المثقفين في سلة واحدة كما هو شأن العصابي دائماً. وهذا المزاج الحاد والسوداوي الصلب ليس جديداً على سعدي يوسف، فسعدي يوسف كما يعلم الجميع هو الوحيد الذي قبل بالعمل في جريدة الثورة السورية ولم يشارك في مهرجان الثقافة

العراقية في دمشق الذي عقد عام ١٩٨٦ الذي حضره الجواهري وغائب طعمة فرمان وعبد الكريم قاصد، في حين أن سعدي شارك في مهرجان سبعه نيسان مع شعراء حزب البعث السوري. ولسعدي يوسف شتيمة معروفة فهو الذي وصف العراقيين في المنفى بأنهم: (كيس زبالة في أسفل البرميل) وغير ذلك من تجرحات وزعها على عامة الناس وخاصتهم ولم يخلص منها أحد من العباد ولا ربهم. فسعدي كان يريد أن يكون الشاعر الأخير والمنفي الأخير، فصفة الأخير حلم قديم في مقولة الاحتلال الواقعي والمتخيل، وجد سعدي ضالته بعد طول لهاث وسباب.

وسعدي يوسف ينتقد لجوء الشاعر إلى الملك أو الأمير أو المستعمرات في ما وراء البحر، بحثاً عن لقمة العيش فتجري مقايضة الكلمة بتوفير الحماية ولقمة الخبز، بينما سعدي فهو رجل مستقل، لكن كيف نسى سعدي يوسف نفسه وأنه هو لا سواه من سافر إلى عطايا الشيوخ وجوائزهم، وهو من هرب إلى مستعمرات ما وراء البحر وبها حقق الأمن والعيش الرغيد ومن على تلك الأرض كتب نقده هذا الذي يطالب المثقف أن يموت جوعاً وأن لا يكون تابعاً؟!

ما هو الأخطر أن مقولة سعدي يوسف عن نظام المثقف

التابع هذه إذ تخّون الجميع بهذا المستوى فان هذا يعني أن جميع ما يفعله المثقفون العراقيون هو خيانة تماثل خيانة رجالات السياسة، بل إن مشغلهم الثقافي هو مشغل غير أخلاقي. ومن أخلاقيات سعدي يوسف هنا أنه لا ينصت ولا يتمعن بأي نقد ولا يتريث لكل النداءات التي وجهت له، فهو ينتقد لكن ضد النقد، وهو يستنكر العشائرية والخرافة، لكنه نقد يدعو أن نترك البلد هكذا بدون أي قوة ضابطة، فهو ناقد سياسي لكن بدون أية رؤية سياسية. وهذا يؤكد ما أسلفناه بأن هناك نسق كتابي يمارس الكتابة السياسية بصيغة أدبية، ويقارب التفسير بهوس عاطفي، خالط بين الدعاية والخطاب الإعلامي وبين نقد الواقع نقداً علمياً وبذل الجهد الفكري لا الأدبي لمحاولة الوصول إلى حلّ، وليس إلى مزيد من الخراب والهدم. وبهذا ينتهي المطاف بسعدي يوسف من درجة المبدع إلى درك التابع المقلد، فهذا الذي يقوله قول مكرر وهو منسوج على مثال سالف نجده في صحف أعلام وقنوات الدعاية للأنظمة المتسلطة. وهذا يفسر لنا سبب كل هذه الكثرة في الكتابة لدى سعدي يوسف حتى أنه كتب خلال الأعوام الخمس الماضية ما يعادل ما كتبه خلال خمس وستين عاماً، ذلك أن سعدي كان مبدع والإبداع فعل شاق لأنه أنجاز لا على تقليد نموذج سابق، أما الآن فهو تابع مقلد يكتب المشابه والمكرر، لما هو موجود

في وسائل الأعلام أو فيما هو موجود من قوالب جاهزة في كتاباته السابقة. الأمر الذي يكشف ويعلل حمى النضال الورقي لدى هذا الرجل، فسعدي يوسف لم يعد لديه ما يقوله، لم يعد لديه إمكانية توليد المعنى الخاص (وهذا هو معنى الابداع تحديداً) فراح يعدو على عصى أو أورقة في قتال طواحين هوائية يظنها جيش جرار من العملاء والتابعين.

هذا الشاعر الذي يحاول أن يوهمنا بأنه يعيش حياة صاخبة تفضحه خلجات يأسه وضجره، ولامنقصة في ذلك فلسعدي طريق حافل بالابداع لا يستطيع أحد التشكيك فيه، حيث ليس بالإمكان تقديم قراءة عن الشعر المعاصر من دون المرور به والإشارة إليه.

في مفتتح ديوانه الخطوة الخامسة نجد كمثال:

(... والآنَ

تبدأُ أيّـامُ الآحادِ تطولُ

كأيامِ الأعيادِ وراءَ القضبـــان؛

الأشجارُ مُثَـبّـتةٌ بمساميرَ إلى الأفقِ الرّطْبِ

وأبوابُ الشارعِ مُـؤْصَـدةٌ

(...)

أنا أنسى أحياناً

أنسى، مثلاً، أنّ اليوم هو السبت، وليس الأحدَ...

ـ الأمرُ بســـيطٌ ـ

فالأيــامُ تطولُ

الأيامُ، جميعاً، كالآحادِ، تطولُ)

فهو رجل عجوز عاطل وجميع الأيام لديه أحد يوم عطلة. وهو وحيد. . لديه فراغ عقيدي فلا يذهب للكنيسة، وفراغ نظري لا يخلص منه إلا بذهان الاحتلال والمقاومة. لقد ولى اخضرار الروح الذي كتب «الصيف جاء» و«لم أكن مثلهم» و«سيدة النهر» و«قناطر» و«محيسن من هور الغمكة» و«جدارية فائق حسن» وغيرها، الآن جاء تيبس قصائد السنجاب والشيوعي الأخير وتحسرات الخطوة الخامسة. فالأصفر بن يوسف الآن ليس لديه ما يشغله فلم يعد لديه أسلوب أخير يختم به مشغله الإبداعي، هنا تكوثر لدينا شطح المقال السياسي على هيئة خطاب هجائي[1].

وساوس بلوغ العمر مرحلة الاقلاع الأخير، مستمرة لدى سعدي يوسف، فهو يلزم نفسه بمنصب نقد السلطة الجديدة في

---

(١) لاحظ مثلاً اللغة الرثة في كتاب سعدي يوسف: يوميات الأذى.

العراق ويعتبرها نوع من الظلم والدكتاتورية، لكنه إذ ينتقد هذا النقد الذي لايقترب من تصوير محدد للدعوة نحو ديمقراطية صادقة، أو شيوعية عائدة، فإنه يسلك بنفسه مسلك الشيوعي الأخير، أي المؤمن الأخير بالعقيدة الشمولية كفكرة إيمانية لا تختلف عن طريقة التفكير الديني بشيء حيث لا يجدي معها النقد أو المساءلة ولا حتى سقوط التجربة الملموسة. فسعدي يتشبث بفكرة البطل الخيالي الذي أخذته منظمات التحزب، فكرة البطل المناضل الذي يقود المجتمع إلى التغيير بالدم والقوة. تلك الفكرة التي اجتمع عليها الفرقاء: القوميون والإسلاميون والشيوعيون، كل منهم اتخذ صفة البطل المناضل فكان موقع التزاحم هو عنق الوطن من يسبق سكينه سكين الآخرين لنحر الوطن على عتبات المقدس الطوباوي لهذا أو ذاك. وبذا سنفهم أكثر الصورة الناقصة التي يسقط بها البعض حينما يقرر بأن الحوزة ومعمميها ارتكبوا الخطأ حينما حاربوا نظام الدولة في عهد حزب البعث، فصدام مجنون نعم لكن لماذا لم يحاول أحد تخفيف جنونه بل العكس هو الذي حصل؟!

في الحقيقة أن التهمة غير مختصة بالعممين وإنما هي تشمل النخبة برمتها أي طرف سياسي أو ثقافي لم يسلك ذات المسلك يا ترى؟!

إننا لو دققنا أكثر لوجدنا الشعراء من الحركات الأولى والمستمرة التي وقفت ضد بناء الدولة، سواء عبر إشاعة سلوك الصعلكة والعدمية (إشاعته كنهج وليس حرية شخصية) أو عبر الكتابة المحمومة الهادمة لكل شيء، حيث هناك حمى الهدم من أجل الهدم.

مقولة النضال والجهاد لم تكن نظرية وإنما هو البادرة المستمرة، فهناك من الناس يقتلهم السلام فتنفسهم يأتي بأن يعيشوا داخل أزمة ما. لذا يتوحد شاعر كسعدي يوسف مع ملثم في سامراء أو الفلوجة أو الرمادي وبغداد، على نبذ فكرة الحوار وإمكانية الحل السلمي، القضية مرفوضة من المبدأ من دون أية مناقشة وهذا يعني أن السياسة لدى هولاء من مقولة المستحيل وليس الإمكان.

الخطوة الأولى تأتي هادرة دوماً، صوت القوة والبطش، وادعاء الحق وأنه ممثل الشيوعية والوطنية والشعرية والشرعية الوحيد. فحينما تنضب مخيلة الكاتب فإنه بحاجة إلى محفز، وبما أنه يريد أن يكون بطلاً، بل آخر الأبطال فإن عليه أن يجد عدواً من الخيال إذ العدو الحقيقي لا بد أن يموت أو ينتصر، هكذا ستكون المعركة مستمرة والبطولة أزلية.

هذا المقال (نظام المثقف التابع) الذي لاقى احتفاءًا من

أطراف متملقة ومنتفعة، وتم حسبانه من النصوص الدامغة لسعدي يوسف، هو في حقيقة الحال أكثر النصوص هزالاً وضعفاً بل هو مقال يسقط دعاوى سعدي يوسف من رأس ويصل بنا إلى عكس النتيجة.

إذ لو كان الواقع العراقي لايزال متخماً بالعشائرية والخرافة مختلطة فيه البرولتاريا بالبرولتاريا الرثة، وهو بعد لم يبلغ مستوى المدينة والتمدن، فهذا يعني ضرورة وضع هذا المجتمع تحت الوصاية الأجنبية، فهو مجتمع غير قادر على إدارة نفسه وبينه وبين فكرة الحرية مسافة شاسعة، وهكذا تكون نتيجة مقال سعدي يوسف هي أن الاحتلال ضرورة!!

طبعاً علينا أن لا نسأل سعدي عن الأدلة، فالكتابة السياسية نوع من جمع الخواطر والانطباعات، لذا لا تختلف كتابة سعدي يوسف هنا عن هجائية علي السوداني أو شتائمية جاسم الرصيف، مثلاً وهذه الكتابات تكرر سوابق كتابية متسمرة في الإعلام العربي. فكأن العراق ضرب من المجهول المطلق، لذا لا نتعب أنفسنا بقراءة تاريخه وعوامل التغير والثبات فيه، ولا نستعين حين الكتابة عنه بأي مصدر كان، مصطلحي أو تاريخي أو سياسي أو اجتماعي أو نفسي. لا ولا حتى أدبي وإلا ما معنى أن يصف شاعر حداثوي، العراق

بالجمود في حين يقر أن بينه وبينه أسلافه الشعراء قطيعة واختلاف، هل يستطيع أحد الإجابة بأن النظرية الشيوعية تمنح التطور التاريخي للشعراء، تطور آخر مختلف عن التطور الاجتماعي؟!

ثم كيف ننتقد ظلم القوات الأجنبية للشعب بواسطة ظلم مماثل فنكتب هجاءًا ضد العامة والخاصة في آنٍ؟!

نعم بالتأكيد أن أي مسألة من هذا النوع جوابه معروف سلفاً: هذا دفاع عن الاحتلال. حتى لو كان الكاتب المنتقد من المكثرين في انتقاد عنجهية السياسة الأمريكية في العراق. فأي ناقد مخالف هو أجير مسبقاً. إذ لم نعد أمام لغة الشِعر والشعراء وإنما أمام خطاب للتطويع.. تطويع لصوت النخبة كبديل لأجهزة الأمن للدولة، أي فرق سيكون في النتيجة يا ترى؟!.

اعتقد أن سعدي وحاشيته لاتهمهم أي نتيجة منطقية حتى لو أتت من داخل كتابتهم هم، فالنتيجة تابعة للقوة والإرادة وهي بيد صاحب الهيمنة، هيمنة الاسم والشهرة، وهيمنة الارتباط مع وسائل الدعاية والإعلام وصادقات الأسماء ذات الشهرة.

يقول الشاعر والناقد فوزي كريم في رسالة وجهها تحت عنوان «إلى الشيوعي الأخير»:

(أنت تعرف أن كراهيةَ العدو المثالي أمر يحقن النفس بالكراهية، ولكنه لا يشبعها بفعل تجريده. ولذا تتجاوز المثاليَّ، في كراهيتها إلى الواقعي. وكم وجدت في قصائدك كراهية للإنسان باسم اختلاف الرأي، حتى لم يسلم منها ذوو العاهات، الذين يستحقون الرأفة والشفقة والرعاية. ولأنك لم تجرؤ على إراقة دم جسدك حقاً، أو إراقة دم عدوك عن قُرب، فقد حفزك الحلم اليوتوبي (الانتصار للفكرة المقدسة لا للإنسان الأعزل، ابن الأرض!) على مزيد من التضحية بالإنسان وأنت بمنأى عن المشهد. ولا أحسب أنك ستجفلُ وتفزع إلى نفسك ذات يوم من لمسة المُجسّد، الموثّق! أنت لم تقل: «إنا سنجعل من جماجمنا لمجدك سلّماً..»، ولم تقل: «السيف أصدق أنباءً من الكتب..»، ولم تقل «إنا سنجعل من جماجمهم منافض للسجائر..»، ولكن لهذه أكثر من صدى في شعرك. بل لعلك قلت أكثر من هذه، ولكن بصورة (فنية) تُرضي المجددين أكثر.

نعم، هناك شيوعيون كثار جفلوا وفزعوا إلى أنفسهم حين رأوا التضحية بالإنسان من أجل الحلم اليوتوبي قد بلغت هذا المدى الدامي. حين رأوا الملايين من الأحياء يقادون إلى المسالخ. حين سمعوا نزف دمائهم. منهم من ارتد متطرفاً، ومن توقف متأملاً متشككاً، ومن ارتاح لبدائل مناسبة. حدث هذا في

كل العالم، وحدث هذا في العراق أيضاً. ولكنك لم ترتض منهم ذلك. بل ارتضيت أن تكون «الشيوعي الأخير»، المتضرّع: «خلّ الدم الغالي يسيلُ. . ». الطامع بمزيد من الأضحيات من الكائن الإنساني الرخيص للمقدس الغالي. ولكن الاستجابة بدت واهنة، ضعيفة لتضرعك. وسرعان ما بدا أصحابها لك أعداءً، وبدت الكراهية ينبوعاً شعرياً ثرّاً. وما أيسر من أن تولّدَ أعداء من هذا النفر الفاني من البشر، ممن وقف متردداً، متشككاً بالفكرة المقدسة بفعل يقظة الضمير. ما أيسر أن تستشعر الكراهية له. للإنسان، الذي لا يشبه البطل المناضل في قصيدتك. لقد أصبح توليدُ الأعداء خارجك، ومشاعرُ الكراهية داخلك سلوانك الوحيد. أنت المحصَّن الأخير بدفء الفكرة المقدسة (ولتكن الشيوعية)، المعبأ بعناق البطل المناضل (وليكن المُفتدي بالروح بالدم للراية. . .)، في وجه هذا الإنسان الأرضي، المتساءل، المتردد، المذعور من مشاريع التضحية به، والذي حكمتَ عليه بالخيانة. ولأن عُدة التهمة بالجاسوسية والعمالة الغربيتين جاهزة منذ الستينيات، فما أيسر أن تلبسه إياها في هذا الظرف الدامي الأنسب للاتهام!!

ولكنك لم تكتفِ بذلك. كانت عاطفة الكراهية في داخلك أشدّ من أن تكتفي بما تراه حقيقةً، فسعت إلى المجاز. فرأتنا، أنا وعدداً من أصدقائك، «مُمثلي قمامة». لا غرابة في ذلك.

كان لينين وستالين أشد كراهية منك! وأنت المهتدي بنجمتهما منذ نصف قرن).

فإذا كان سعدي يوسف يستخدم التصفية اللفظية ويمارس ذهنية متصلبة ويمنقل نفسه من الشاعر الحداثوي إلى جنرال التحرير، فإنه بهذا يُحوّل تاريخه كشاعر إلى يوتوبيا ومحرم يحمي نفسه من اختراق النقد الذي يهدد تلذذه الخيال باليقظة، وهذا هو الذي لا نريده ونأسف لتحقق فسعدي يوسف من الأسماء الغالية علينا جداً، فمنجز سعدي سيبقى منجز يغري النقد لمدة طويلة في المضي لاكتشاف غابة الإبداع المتنوعة والوفيرة التي تركها سعدي بين الشعر والترجمة، حيث الفرادة سمة مستمرة، إننا نبتغي من النقد أن يبقى سعدي ملازم للشعري والجمالي ولا يتبع سراب نضال أول خطواته تتكأ على تخريب اللوحة.

حينما نقرأ قصيدة سامراء:

(أرى العراقَ طويلَ الليلِ مذ...

مطرٌ على النوافذِ

والأشجارُ هابطةٌ، والغيمَ

كان المساءُ الجَهْـمُ يدخلُ في لوحِ السلالمِ مقروراً

ويدخلُ في أناملي؛

كيف لاحتْ، بغتةً، وبلا معنىً، مَـدارجُ سـامرّاءَ؟

كيف نمتْ مَـلْـويّـةٌ في يدي؟

كيف صار البئرُ مرتشَـفي في اللحظةِ الصّـفْـرِ ؟

أمواهٌ مُـعَـجَّـلةٌ كالخيلِ

تتبعُ سِـحرَ البحتريِّ...

تقولُ: سـامرّاءُ

سـامرّاءُ

حمحمة وبلوى؛

يا بساطاً من مهفّـاتٍ وخِـضّـرِمَـةٍ

ويا درباً إلى المهديِّ...

يا بلدي

سلاماً)

يكاد المرء لا يصدق أن هذا الشاعر هو نفسه الذي لم ينتقد الإرهاب ولو مرة واحدة، وهو الذي كتب عن سامراء والجنوب وبغداد أكثر من قصيدة، يتجاهل تفجيران فتحا باب التقاتل الطائفي، بل هو يبارك القتلة ويمنحهم صفة المقاومة

رغم أننا لا ندري كيف وفق شاعرنا بين التزامه كشيوعي أخير وبين مساندة المجاميع الأصولية التي تكفر جميع الأطراف الإسلامية الأخرى فضلاً عن الشيوعية؟!

ثم ما عساه يكونِ الإرهاب سوى الإطاحة بالنظام السياسي والأمني، من دون ضمانة البديل، سعدي يدعو إلى الإطاحة بالمشروع السياسي الجديد من الجذور وكلياً، فماذا يبتغي:

١ ـ عودة سلطة البعث، كيف وهو ملتزم بشيوعيته التي استباحه الحزب وعلى أساسها بقي سعدي على ادعاء بأنه مثقف غير تابع.

٢ ـ هل يريد سعدي دولة ديمقراطية، فلماذا لاينتقد جوانب الاعوجاج في الأمر، ويقدم مجهوده في عرض الحلول الممكنة لتكملة بناء دولة حديثة ومجتمع مدني مثقف وآمن، كيف نجمع بين التوجه للنظام الديمقراطي من خلال دعم الأصوليات المخربة؟!

٣ ـ هل يدعو سعدي يوسف بصفته شيوعياً إلى إلغاء فكرة الدولة كلياً، كيف والنظرية الشيوعية ترفض هذه القفزة، ثم إن سعدي يقول إن المجتمع العراقي لم يتجاوز مرحلة الرعي والزراعة، فبأي تنظير يا ترى يتحول هذا المجتمع إلى آخر مرحلة التطور السياسي فجأة؟!

هكذا غدا شاعرنا في الصفوف الأمامية لمديح الإرهاب ورجعياً مرتين، متمسك بالشيوعية كأصولية علمانية، ودعم حركات العنف الشامل الإسلاموية والقوموية المتطرفة.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يمنح الشاعر نفسه منشطات وهم الاعتبار الذاتي، فهو قدرة خارقة ومتميزة في الشِعر والفضح السياسي. فيكون تاريخه الشعري سلطة يتكأ عليها لتصفية الخصوم وتكميم الأفواه حيث إن كل صوت معترض ومخالف هو عميل ومرتشي، وتابع. ثم يتكأكأ عليه القوم كي يسلخوا هذا الكاتب المخالف أن يكون كاتباً وشاعراً فضلاً أن يكون ناقداً سياسياً، فيغدو سلوك الارهاب بواقعه هو **«المعنى الشِعري»** لهذا السلوك القدري الإجباري الذي يخول باسم الشعر أن ينقد السياسة وباسم السياسة يزيد رصيده الإعلامي سعة في نشر كتاباته الشعرية.

وهذه نقطة لها أهميتها، بالنسبة لختيارنا نقد سعدي من داخل مدينة الشعر ذاتها، فالكتابة الاعتباطية عن الشعر تماثل الكتابة الاعتباطية عن السياسة، مقالات تدور حول النص أو الحدث لكن من دون أن تخترقه وتساجله، هناك عوم لفظي فقط. لذا كانت غاية المقالات التي تطرح نفسها بأنها تقييم أدبي للشاعر هي بمثابة تجليل للمهمش فالمثقف مهمل من قبل

الوسط الاجتماعي والسياسي، فأي إعلاء له هو إعلاء لبقية الشلة ورفاق الكار. وهذه المقالات التدبيجية هي أيضاً محاولة لإبقاء المجد العربي باعتبار الشاعر صناجة القوم، وهو اليوم الناطق بما تبقى من القبيلة. خصوصاً إذا علمنا بأن هؤلاء الشعراء كانت لهم ارتباطاتهم الحزبية بحركات عنف سياسي انتهت إلى الفشل، فلم يبقى سوى نجاح الكلام انتصار أخير سلوان عن خيبة الواقع.

وهذا يعني أن تلكم المقالات لم تكن نقداً أدبياً بالمرة، مثلها مثل تلك المقالات التي تتحدث عن السياسة من دون الإحاطة بالحدث.

المأزق في هذه النقطة بالذات أن سعدي يوسف إذ هو يواكب صخب الجماهير العربية الرادحة بالموت العراقي، فإنه يمثل اصطفاف المثقف مع تيار الخطأ العام، فالمثقف هنا ليس هو الصوت المميز والمختلف وإنما الشبيه والتابع، سعدي يحتفل بما هو أكثري وجماهيري وهذا مناقض للمبدع الباحث عن المختلف والخاص. بذلك لم يستطع سعدي يوسف أن يدافع حتى عن حملة الكلمة مثل الصحفيين الذين تم اغتيالهم وذبحهم بشكل يومي، وهو استنكار لو فعله فإنه سوف يصيب أكثر من هدفٍ واحد، فما يتعرض له الصحفيون والكتّاب

يفضح السياسة القائمة في البلد التي لم تستطع ضبط الأمن حتى الآن، ومن جانب آخر يقف جميع المثقفين العراقيين مع سعدي في استنكار هذه الجرائم. سعدي لا يستطيع لأنه بات جزء لا يتجزأ من الحفلة.

سبق لسعدي أن كتب في ديوانه القديم تحت عنوان «يد بيد»:

(أنا من يلم صعيد النجوم

ويجمع من ثمر الفرقدِ

ومن يلمس البدر في أفقه

ومن يرتدي أنجم السرمدِ

ونهر المجرة ألهو به

وأسبح في لجة المزبدِ)

فأزمة الكتابة الذهانية تحاول أن توهمنا بأن صاحبها يمتلك قدرة السيطرة على المصير، مصير الشِعر والكتابة، ومصير المثقفين وأعمالهم، ومصير السياسة والبلد، فهو فرد أوحد وأخير.

فعصابي بهذا الشكل يعيش مع رغباته تحت تصوّر أنها الواقع المنجز، وأن أي بارقة خيال تمر بباله فلا بد لها أن

تكون حقاً ولو بالقوة.. قوة التحالف مع قنوات الإعلام، أو قوة العصبية والحمية بين شلة الأصدقاء والمتزلفين، أو قوة الاستناد إلى تاريخ منجز شعري يقع حقه علينا بأن يمطرنا سعدي يوسف بالشتائم كل يوم كنوع من أنواع المديونية.

بهذا يتبين أن سعدي يوسف إذ يتحدث عن تحرير المثقف فإنه في واقع الأمر يريد الاعتراف لنفسه فلا يستطيع فيوجه الخطاب إلى سواه سلوان لنفسه ومشاغلة لضميره الذي يحدثه عن اقتراب الخطوة الأخيرة وأحشائه ملئى بالمتناقضات. وأن سعدي يوسف إذ يتحدث عن المقاومة فإنما هو يحاول التعويض عن بطولة ما استطاع تنفيذها على الأرض ذات يوم، فانتهى به المطاف أن يكون محارب من ورق[1].

يقول شاعرنا القديم طرفة بن العبد:

شاقت هواكَ على نواك كما الأهواءُ مختلفٌ ومؤتلفُ

(١) انظر حوار صحيفة اخبار الحرية، مع حسن العلوي بتاريخ ٩ ـ ٢ ـ ٢٠٠٩.

النموذج الخامس

حسن العلوي، خطاب البعث المستتر

(١)

الوظيفة المموهة

هل التاريخ والشعور بالماضي، أمر يشير إلى حقيقة مفترضة وأن هناك واقعة متعينة وليس مجرد عواطف اعتباطية ومحط شعور ذاتي؟!

أم أن ادعاء حقيقة تاريخية ما، قضية لا تستمد وجودها منا فقط، وإنما هو صوت من الماضي نسعى لإعادة امتلاكه، مثلما يرى غادمير مثلاً، أننا منقادون إلى التاريخ قبل أن يكون هو منقاد لنا فإذا بالمعاني تتكلم معنا قبل أن نتكلم معها، ويحدد التراث موقعنا، قبل أن نحدد موقعه، ويضعنا الماضي في موقف، قبل أن نكون أحراراً في انتقاد هذا الموقف؟!

وكم هي المسافات الواجبة التحديد بين التراثية والتقاليد والتراث، وهل نسق بول ريكور مناسب لنا هنا أم أن لكل أمة نسقها التراثي والتقاليدي، المختلف؟!

للأسف فإننا درسنا تعاقب النظريات والنقد في الفلسفة والأدب والاقتصاد، لكننا لم نراع حق فهم التاريخ وسبل التعامل معه، نعم إلا اللهم سطحيات توريق مدرسي حول ما سمي بفلسفة التاريخ، تلك الأوراق التي لا يستطيع أحد ادعاء أنه استفاد منها أو أنها ساهمة في تطوير خطابنا النظري حتى، من هنا كانت كل مقاربة لأمر ماضوي أو تراثي، توقعنا في عملية انفصال ميتة، وكأنه من المستحيل تحويل التراث والماضي إلى عملية «تحويل ابداعي للمعنى» فكان المعنى يتجلى لدينا عبر مجزرة نذبح فيها طرفٍ ما، كما في عمل أحمد أمين ومحمد عابد الجابري.

الورطة أننا أمة ذات تاريخ، ومصيبتنا الأشدّ أننا نفهم الأصالة بعملية إحيائية ذات التراث، ونفهم الحداثة والتجديد بأنها النظر إلى التراث والتاريخ باعتباره فضلات ميتة، وليس ابداع له ما له وعليه ما عليه باعتباره مخلوق ممكن وليس واجب الوجوب مقدس من جميع الجهات. بذلك كنا نحن وتاريخنا وتراثنا نمثل: هوية الأزمة والهاوية المزمنة. فغدا

جهدنا الثقافي متخبطاً بين علاقة الاتصال وعلاقة الانعتاق، مع التاريخ والتراث.

ولعله لم يصل خطاب بمستوى أزمة النظرية البعثية، بما جمعت من تناقضات على صعيد، وما حوته من سطحيات، على صعيد آخر.

وعلى هذا الأساس الهش ظهر مخلوق الكاتب البعثي والعفلقي الذي تكفل بتأويلية الأيديولوجيا البعثية كي تبقى بمظهر خارجي يحرز لها مستمع ما ومتطوع متحمس ولو بمستوى النفاق القائم على المنفعة المادية المباشرة أو العشائرية والمناطقية الجماعية. فكان خطاب حزب البعث ظاهره دعوة العلمية الاشتراكية، من الخارج. وباطنه يوتوبيا خرافية عرقية قومية. هو يعادي التراث والإسلام لكنه يقول بأن العرب ذات رسالة خالدة، وأنهم كانوا أمة واحدة من دون ذكر شاهد واحد على أن العرب توحدوا، بهذا الامتداد الجغرافي الذي نعرفه اليوم، ولو لمرة واحدة.

وبما أن حزب البعث منظمة مافيا في التأسيس ومؤسسة عسكرتارية في التحقيق، فلم يهمها حلّ هذه التناقضات، والبحث عن سبل إعادة تعميق النظرية البعثية وجعلها أكثر عقلانية ومنطقية وبالتالي إنسانية. فالحزب كان يحقق قناعاته

بالعنف والتصفيات ومن ثم الحروب التي هي آخر وسائل القمع، حيث العنف وسيلة تعويضية لمن لا يملك الحق.

على ضوء هذه النقاط يُشرع لنا هنا التساؤل: أين تقع كتابات حسن العلوي في نقدِ حزب البعث؟!

لا نريد هنا نبش الكتب القديمة وعرض كتاب قديم لحسن العلوي كتبه باسم آخر وهو كتاب (دماء على نهر الكرخي) حيث الآراء العنصرية العجيبة، لكننا نتساءل هنا عن أي شيء انتقده حسن العلوي حقيقة طوال عمره الكتابي: حزب البعث.. أم سلوكيات بعض رجالات حزب البعث (= البكر، صدام حسين، حسن العلوي ذاته).. النظرية البعثية.. أم بعض تطبقيات حزب البعث أم دولة صدام حسين أم ماذا؟!.

وحسن العلوي طيلة كل مسيرته الكتابية والسياسية لم يسع إلى التخلص من حزب البعث فحتى كتاب «دولة المنظمة السرية» فإن حسن العلوي لم يوجه انتقاده إلى نحر النظرية البعثية وإنما إلى بعض سلوكيات إدارة صدام التكريتي، بل إن هذا الكتاب باعتراف حسن العلوي هو دفاع عن حزب البعث، عبر بيان بأن الأخطاء تقع على الجهاز الاستخباراتي وليس الحزب نفسه، حيث يقول حسن العلوي بنفسه:

(سعيت أن أنقذ حزباً له تاريخ طويل من ممارسات ومن أوضاع فصلها العراق في السنوات الأخيرة)

ومن هنا ابتعد حسن العلوي بشكل دائم عن نقد هرم السلطة القمعية، «صدام حسين» الشخصية التي يعلم حسن العلوي أي شيء تكون ويدري هو أكثر من سواه يوميات انحرافاتها وبشاعة مستنقعاتها الآسنة وأزماتها العصابية المتشابكة. لكن العلوي لم يتحدث عنها إلا بالقليل، لكونه يدري أننا مهما ادعينا سلامة فرس ما فإن قربها من الجرباء يجعلها تجرب مثلها.

وحقيقة حسن العلوي وأخوه هادي، بحاجة إلى مشرح نفسي وإعادة النظر في كتاباتهما بمنظر عيادة سايكولوجية. فالأخ الأول متوتر إزاء كراهية لم يفلح غسلها بالكتابة النادمة حول عبدالكريم قاسم، هناك كراهية غريبة للجنوب باسم التذكير ببغداد والارتكان إلى الطبقات البرجوازية التي ستتطور إلى الاتصاق بالطبقات العليا للسياسة. بينما الأخ الثاني يحمل عقدة متضخمة إزاء أيام اقترابه من دراسات الحوزة والجامعة الدينية الشيعية. كلا الأخوين يحملان عقدة واحدة تجاه انتمائهما العائلي والعقائدي. ولعل انخراط حسن العلوي في السياسة البعثية وانخراط أخوه هادي في الثقافة الشيوعية، ما هو إلا سبيل للتخلص من إرث عائلي. فهادي العلوي يسلك سلوكاً طائفياً ضد طائفته بشكل ملفت يدل عليه تناسيه لأئمة أهل البيت بشكلٍ لافت، لذا لم يخطأ حسن العلوي بأن يربط نفسه

وأخيه هادي بعمر بن الخطاب وليس بعلي بن أبي طالب فإذا بهما عمريان وليس علويان!، وكأن هناك رغبة تحسس أمنية تغيير الاسم الشخصي لهما حتى، فكلاهما يحمل اسم شيعي مرتين: حسن وهادي، زائد العلوي.

وهادي العلوي رغم تفوقه على أخيه إنسانياً وثقافياً إلا أنه حتى في كتابات «مدارات صوفية» لا تجد ذكر للإمام السجاد علي بن الحسين مثلاً، بينما تجد المطولات لأسماء لا باع لها في التصوف والنقاء الروحي إلا نزر بسيط. بينما خلا المستطرف الجديد وفصول التاريخ، عن أي ذكر لمحنة الإمام موسى الكاظم ولا يوجد أي تحليل لأحد أخطر مراحل التاريخ وتحولاته وهو عصر ظهور الإمام الصادق والمذاهب الأربعة التي سوف تعلنها السلطات الحاكمة، إلى غير ذلك من شخصيات وإبادات حصلت لهذه الطائفة التي تمثل الملايين من البشر والملايين من الكتب، والتي لا أقل تمثل جزء لا يتجزأ من تراثنا وتركيبتنا الحضارية.

إذن تمثل الثقافة هنا وظيفة مموهة (بالفتح) مرة ووظيفة مموهة (بالكسر) مرة أخرى، حيث تسبطن الكتابة إرادة إقصاء وتصفية حساب إرادوية، حزبية أو قبلية أو حزبية أو طائفية عقيدية وحتى عقد تفوق مناطقية ومكبوتات شخصية.

بالتالي فقد كانت هذه الكتابات التي ظاهرها إنساني عام، تسبطن خطاب طائفي متقوقع، فإذا بالكتابات التي يفترض أنها كتابات معارضة ضد حزب البعث (= حسن العلوي) وكتابات يفترض انها إنسانوية ضد الاغتيال والتصفية وتساند المرأة (= هادي العلوي)، هي في الختام خطاب ينسجم مع ذات جوهر الخطاب البعثي أي خطاب خرافي، كل بنيته الكيانية تتقوم بكونه خطاب فصامي منفصم.

(٢)

تشكيك الأصم

كان نيتشه يقرر بأن أولى الملاحظات هي وجوب التشكيك في اللغة، وطبعاً كان مراده اللغة في حالة إرادة الصدق، فيكف إذا كان بغية اللغة هو الكذب أساساً؟!، ومن دون حساسية الخطاب الهجائي فإن أقل ما يمكن وصف حسن العلوي في كتابه «عمر والتشيع» هو أنه كتيب كذاب. فهنا حسن العلوي ليس ذلك القلم المحترف الصياغة الأدبية وسبك الأفكار وطرح النظرية، وحسن العلوي في هذا الكتاب يجهد بالكذب ويبالغ فيه وكأنه يريد أن يكون عمرياً أكثر من عمر.

إلى درجة يجهد حسن العلوي نفسه كي يصبح كذاباً

بشكل مضاعف يذكرنا بكتابات المعارك الكلامية بين المسلمين، كي يرتد كاتبنا العلوي إلى إنزل حضيض الارتكاس ومن الانتكاس. فمثلاً يقول في كتابه عمر والتشيع:

(درة عمر ليست آلة للقمع ولا عصا للإهانة (..) لكنها عندي أداة إشارة وتنبيه لغافل أو لمخالف فكأنها تتحرك مثل عصا المايسترو على مسرح الأوبرا)[1].

وكم هو تلاعب لغوي سخيف تقف ضده جميع سرديات التراث والتاريخ، فهذا ابن قتيبة، يقول مثلاً:

(بينما هو جالس (= أي عمر بن الخطاب) في المسجد بعد وفاة أبي بكر، إذا برجل أتاه فقال: يا أمير المؤمنين أدنو منك فإن لي حاجة؟

قال عمر: لا

قال الرجل: إذاً اذهب فيغنيني الله عنك.

فولى ذاهباً، فاتبعه عمر ببصره، ثم قام فأخذه بثوبه، فقال له ماحجتك؟

فقال الرجل: بغضك الناس وكرهك الناس.

---

(١) حسن العلوي: عمر والتشيع ص١٦٥.

قال عمر: ولِمَ ويحك؟

فقال الرجل: للسانك وعصاك)[1]

وإذا أردنا الاعتماد على «المدرسة المصرية» كما يحبذ حسن العلوي القول فإن طه حسين في كتابه الفتنة الكبرى، يورد نص عثمان بن عفان التالي:

(إلا فقد والله عبتم عليّ بما أقررتم لابن الخطاب بمثله، ولكنه وطئكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه)[2]

إذن فدرة عمر وعصاه ليست «مثل عصا المايسترو» كما يريد لنا حسن العلوي أن نتخيل، ثم أليس الخليفة الثاني هو من ينتمي لعصر النبوة والرسالة أفمن أخلاق القرآن أم من سجايا النبي أم من أخلاق العرب، إمساك عصا ودرة نزجر بها الناس؟!. أي روح رعوية هي التي تصور الناس الأدونون خِراف تقاد كالقطيع، ألسنا هنا نجد بداية صنع ثقافة الطاغية في العقل العربي حيث الزعيم واحد، له حق النطق وسوق الجماهير صامتين إلى حروبه وشهواته حيث يشاء، فهم مجرد قطيع ليس إلا؟!

---

(١) ابن قتيبة: تاريخ الخلفاء ص ٢١.

(٢) طه حسين: الفتنة الكبرى ج٢ ص ٢٠٤.

لماذا لايتم التوقف هنا إلى تأسيسات الاستبداد في السياسة والحكم المعوج لحضارة وقف كل قادتها ضد شعوبهم ولم يجري حوار بينهما إلا بالعصا والعنف والعنف المضاد؟!

ثم لماذا لايقف المثقف الذي مهنته القلم أمام مقولة عمر للنبي بأنه يهجر[1]، فيتأمل المثقف في أول أقصاء يمارس ضد القلم، أقصاء يقول «حسبنا كتاب الله» بينما هو الكتاب الذي أقسم بالقرطاس والقلم!

حسن العلوي ينخرط هنا في نسق السكوت الجماعي للكِتاب العرب، ذلك النسق الذي بقي يتجاهل جرائم تاريخية تحول أصحابها إلى أبطال ومبشرين بالجنة، وإلى «صحابه» نقتل من يعيد التساؤل عنهم وعن حجمهم الحقيقي الذي يطرحه النسق العام بأنه هو الإصالة والهوية. وهي معضلة حسن العلوي نفسه يفلت منه اللسان فيقول في كتابه عمر والتشيع، حيث يصف تأجج الكره السني ضد الشيعة في العراق:

(بإرسال سبعين ألف انتحاري يؤمن بأن في موته موتاً للشيعة وثأر للصحابه)[2].

وطبعاً إذا كانت درة عمر ليست سوى عصا المايسترو،

---

(١) انظر مثلاً الجزء الثاني من البخاري ص١٧٨.

(٢) حسن العلوي: عمر والتشيع ص١٨٦.

فإن هذا التقتيل اليومي بشيعة العراق سيكون ليس سوى حفلة سعيدة صاخبة!

كان الحري ليس بحسن العلوي، وإنما بعموم الخطاب العربي، أن يقف في لحظة مواجهة صادقة وحقيقية ضد تراث كامل من الظلم، ضد تاريخ كامل لم يكن ليتم تدوينه لو لم ترعاه السلطة الحاكمة فكان أدباً سلطانياً وفقهاً بلاطياً، كلاهما تم تشميعهما بالشمع الأحمر والأقفال النهائي، فلا حقيقية قبلهما ولا عقل يفكر ويجتهد بعدهما.

في كتيبه هذا يقول حسن:

(فلم يتحرك الشارع العربي ذو الأغلبية السنية المطلقة احتجاجاً على رشوش الصواريخ العملاقة فوق سقوف مصنوعة من جذوع النخيل في بلدات الفرات الأعلى وحتى تخوم الفلوجة ولو تذكرنا للحظة رد الفعل العربي على قصف بور سعيد والإسماعيلية أثناء العدوان على مصر في حرب السويس ١٩٥٦م وقارنا ما كان عليه الشارع العربي والبيت العربي والوجدان العربي، مع ما حصل في الحرب على الفلوجة والأنبار وحديثه، لأقتنعنا قليلاً بأن القصور لا يتصل بحالة الانكماش القومي

وظاهرة التراجع العربي الطويل فحسب، بقدر ما يتصل بالناتج العملي لنظرية لتشيع الخصم)[1]

حسن العلوي هنا استنكر السكوت العربي حول ما جرى من قمع للإرهاب والانقضاض على القانون وعصابات وتكتلات مهنتها قتل الأبرياء يومياً والتستر على مخازن عملاقة للأسلحة، يستنكر حسن العلوي السكوت العربي هنا، وهو سكوت ناقص إذ العرب هاجوا وماجوا وكتبوا ولحنو وعربدوا وصدحت حنجراتهم بالقصائد الطوال باسم الفلوجة والأنبار وتكريت، بينما لايعلق العلوي بأي شيء حول السكوت العربي المطلق حول ضرب النجف والعمارة، وهذا القتل اليومي في جنوب العراق؟!

بينما حسن العلوي هو من سيقول في صفحة أخرى:

(إن الصراع ينبغي أن يفهم في سياق القانون، وليس في جموح الحرية، وأن احتجاج المحرومين لايعني الخروج عن الشرعية والقانون الذي هو حاضن الحرية ومرجعيتها بقدر ما كان الاحتجاج رغبة في العودة بالدولة إلى الازدهار ومجالسة المحرومين كما

---

(١) حسن العلوي: عمر والتشيع ص٣١٨.

كان سائداً في عهد الاستقرار العمري)[1]

فلماذا لا يريد هؤلاء إلا الإطاحة بدولة منتخبة والقانون فيها في طور التكامل، فلا يجري الاحتجاج إلا بقتل المدنيين والعزل والمستشفيات وطلاب المدارس والجامعات وتدمير الشوارع والمكتبات بحجم واتساع لم يشهده العراق حتى في حملات هولاكو وجنكيز خان؟!

بل الأنكى أن ندافع عن المجرمين ونطالب الرأي العام أن يقف معهم!. ومن غير جيش عمر الذي أعلنه الزرقاوي، ومن الذين رفعوا راية عمر، وقف ضد أي محاولة لفرض القانون، وهل سمعت بجيش اتخذ من علي بن أبي طالب اسماً، نتهجم به على البسطاء ونخرب مساجدهم وأسواقهم ونقتل تحت رايته حتى عمال البناء والأطفال والعجائز والمسنين؟!

وبينما كان حسن العلوي يمتدح فقهاء الشيعة ومرجعياتهم حتى آخر كتاب له أسماه بـ «العراق الامريكي» الذي قدمنا له نقداً في كتاب آخر[2]، ويعترف بتسامح الحوزة والجامعة الدينية الشيعية التي وقفت ضد حتى تنفيذ فتوى تكفير الشيوعيين، في

---

(١) عمر والتشيع ص١٩٠.

(٢) عبداللطيف الحرز: العراق الجديد الامتناع والممانعة.

حين يصور حسن العلوي فقهاء المذهب الشيعي هنا يصورهم جيوش متتابعة من رواد التفرقة والفتنه، يقول:

(إن المنهج الصفوي، يسعف العلامة القزويني بقواعد فقهية وإخراج رواية على لسان الإمام الصادق يخاطب أتباع أهل البيت قائلاً: في حالة اختلاف الروايات واتفاق بعضها عند بعض الأئمة من أهل البيت: خذوا ما خالف القوم أو خالفوا ما وافق العامة (..) وهكذا حسم النزاع وبحسم في قضايا الخلاف، فيكون اجماع المسلمين على أمر سبباً للشك في الرواية، والمطلوب الأخذ بما خالف القوم)[1].

ويبدو أن حسن العلوي هنا يستعين بغيره من دون إحالة وإلا فلو كان قد اعتمد على تصفحه الشخصي لما دون شخبطته هذه أو لذكر نص الرواية عن الإمام الصادق وهو نص شهير أو لذكر نص كتابة القزويني، بدل هذا الكلام العائم. ولعل حسن العلوي أدرك أنه ليس بذي باع في تصفح كتب الفقه ولغة التراث، لذا احتال على القارئ بهذه الطريقة، وإلا فأي طالب فقه صغير يعلم أن الأمر ليس هكذا.

---

(١) عمر والتشيع ص٢٠٣.

وكنص واضح بسيط وغني بالملاحظات، يقول أحد أروع فقهاء المشاركة واتقنهم لمشروعه، وهو شخصية عراقية لايدري عنها العلوي شيئاً رغم أنه معاصر لها، أعني السيد محمد تقي الحكيم، يقول هذا العلامة الجليل:

(والمراد بالعامة هنا أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركام الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً (..) وليس المراد بالعامة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لأن هؤلاء الأئمة ماكان بعضهم على عهد الإمام الصادق ﷺ كالشافعي وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ماكان لهم ذلك الشأن، بحيث يكوّنون رأياً عاماً ليصح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم)[1].

فأين هذا من كلام العلوي، فالإمام الصادق هنا وفقهاء الشيعة لم يطرحوا قطيعة مع الفقهي السني على العكس فهذه

---

(١) ص ٣٥٥ من كتابه أصول الفقه المقارن، الطبعة المحققة من المجمع العالمي لأهل البيت.

جميع رسائل الفتاوى للشيعة ومدرسة أهل البيت على الاطلاق تذكر استحباب الصلاة في مساجد السنّة، الأمر الذي تجد نقيضه تماماً لدى مدرسة الخلفاء، حيث يصل الأمر إلى كراهة تزويج الشافعي لقربه من الشيعي، إلى التكفير الكامل لدى السلفية والوهابية، بل تجد أن القوم هم الذين تركوا مستحبات فقهية كثرى لا لشيء إلا لكون الشيعة يهتمون بها. ولو تصفح حسن العمري أقصد العلوي لوجد الأمر أجلى من شعاع الشمس.

وحسن العلوي هنا إذ يرتكن إلى مفاهيم علي شريعتي من قسمة التشيع إلى صفوي وأموي، فيطرح حسن العلوي علي شريعتي وكأنه أحد وكلاء الدفاع عن عمر بن الخطاب، بينما حسن العلوي إذ لم يستطع ايجاد حيلة أخرى راح يبتر النصوص ويتقافز على السطور التي كتبها، حيث علي شريعتي، وياللمصادفة!، في ذات كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي، يقول وبالحرف:

(ولكن عمر بقدر ماهو مسؤول تنفيذي ماهر وحازم، لم يكن لديه قدرة على الابداع والابتكار، روحه قوية أما ذهنيته فكانت سطحية، هذا الرجل الذي كان بارعاً في المجال التطبيقي والعملي، كان ضعيفاً

للغاية في الجانب النظري والفكري والاعتقادي وطالما كان يعترف بإخفاقاته الفكرية والعقائدية، ولا شك أن السطحية في التفكير لدى الحاكم للأمة الإسلامية وعدم إدراكه العميق لروح القرآن تلا نصه يجعله غير مؤهل لأن يأخذ على عاتقه المسؤوليات التي كان يتحملها قبله محمد ﷺ في قيادته للأمة)[1].

هذا بالإضافة إلى كون علي شريعتي يعتقد أن التشيع العلوي قائم على الرفض وقول لا ، والتي أحد مصاديقها رفض علي بن أبي طالب الخلافة بشرط العمل بسنة الشيخين، والاكتفاء بسنة النبي، فكيف يجعل حسن العلوي علي شريعتي على رأس صفحة علماء المشاركة، التي لايفهما حسن العلوي إلا بأن نكذب على أنفسنا ونزور التاريخ اقتداءاً بعموم الكتابات المصرية التي يطرحها حسن العلوي النموذج الأعلى، ولعل حسن العلوي يريد من الكتّاب العراقيين أن يسلكوا طريق العقاد مثلاً، فالعقاد حينما يصل إلى جريمة خالد بن الوليد من قتل مالك بن نويره وعشيرته والزنى بزوجته، يقول العقاد إنه تمنى لو يتم حذف هذه الواقعة من جميع كتب التاريخ، فهل يراد منا

---

(١) علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي ص٩٢.

أن نرضي الآخر بالتزوير. . لماذا يصدح كاتب يعلن علمانيته وعلميته بأن هناك عنجهية تاريخية لا زال الخطاب العربي يصر على احتضان قباحتها؟!

تلك العنجهية التي صرح عنها جمال الدين الأفغاني بأنه كي يسمعك العرب عليك أن تكون سنيًّا وتخفي تشيعك أو تنكره، وهو ماحدا حسن حنفي أن يحذف التراث الشيعي من كتابه من العقيدة إلى الثورة وصرح وهو في زيارته إلى إيران بأن هذه عادة تعلمها من المحيط السني. بينما التراث السني بقي إلى اليوم متداولاً في المحيط الشيعي وهذه كتبهم بين يديك من فقه وتفسير وعلم كلام، فمن هو الذي يحتاج أن نثقفه بثقافة التسامح والمشاركة اذن؟!

بل إن أي متصفح لتاريخ العراق سوف يلاحظ أولى ملاحظاته الهيمنة الطائفية من قبل السُّنة العرب بشكل جلي لكن يخجل المثقف أن يصرح به كي لا يقال عنه له أنه طائفي، إذ الطائفي هنا تتساوق مع التصريح بمشكلة، فتجد مثلاً سعد البزاز في مقدمته لكتاب علي الوردي «حوارات في الطبيعة البشرية» يصرح بأن إن إحدى مشكلات الأزمة السياسية في العراق هي أن المتسلطين كانوا رجال ينتمون لذات الانتماء العقائدي والاجتماعي والمناطقي، لكن سعد البزاز يقف عند

هذا الحدّ فلا يذكر إلى أي عقيدة دينية ومحيط اجتماعي ينتمون؟!.

بالطبع لم يفوت حسن العلوي هنا أن يقذف بكلمة غير مدورسة وملفقة وهذه المرة يكذب على الجواهري ويجرده من نجفيته. فقام بحجم الجواهري يصعب تسخيفها لكونها ثقافة نجفية، والجواهري أديب، وكل متطلع على الشعر في النجف سيجد هناك محيطاً أدبياً عميقاً لولاه لم يستطع الجواهري أن يكون كذلك، الجواهري الذي بقي يرتدي علامة سكناه النجفي طيلة حياته. لكن حسن العلوي ومن دون أي تكفيك ومناقشة يشطب على نجفية الجواهري ويصوره الكاره الباغض لها، وبالطبع لم يتوقف حسن العلوي على قصيدة الجواهري للإمام الحسين الشهيره ولم يطرح تساؤلاً: لماذا تغاض النقاد العرب الاقتراب منها؟!

وحسن العمري، أقصد العلوي، حينما يرمي بمفردة المشاركة لايقف إلى كون المشاركة تتحقق بالتوحد حول نقطة الاشتراك وترك موارد الخلاف، فلماذا لا تتفق الأمة حول مدرسة أهل البيت وهم صحابة عدول لايقدح بهم أي فريق؟!.. كيف يراد هنا تحقيق مشاركة عبر مورد الاختلاف وترك مورد الاشتراك؟!!

حسن العلوي وهو يمتدح النهج المصري ويقدح بالنهج العراقي هل يستطيع أن يأتيني بسمات تشابه محمد تقي الحكيم صاحب أصول الفقه المقارن، والفقه المقارن، وبكتاب مشابه لكتاب الإمام الصادق والمذاهب الأربعة للأسد حيدر، ومرتضى العسكري في كتابه معالم المدرستين، هذا بالإضافة إلى ما أخرجته حوزة النجف وجامعتها العلمية من كتب طرحة الحوار والمشاركة العلمية مثل كتب محمد جواد مغنية.. وبمقدورنا أن نسرد عشرات العشرات من أسماء علماء الشيعة ومؤلفاتهم التي تدعو للمشاركة فأين نظرائهم من علماء السنة، ولماذا لانجد سوى التكفير والتخوين وعقد الكراهية والنبذ؟!

نهج القفز على الحقائق واستبدالها بحشو إنشاء أدبي، هو الذي حدا بحسن العلوي أن يقفز على نص الغدير واعتداء الخليفة الثاني على بيت بنت النبي ﷺ، تلك الحادثة التي مهما قلنا عنها يبقى اختفاء مرقد بنت النبي ﷺ يثير إشكال التاريخ ووجه الآخر الذي لا يرضى أن تدجنه أموال الساسة وبلاطات السلطة.

حسن العمري أعني العلوي كما قلنا إنه كاتب سياسي آيدولوجي وليس محقق تراث أو مفكر وفيلسوف كي تكون له قدرة تفكيك إشكالية الهوية، لذا هذا الخلاف الفقهي المغلوط يرمي به إلى حاض الهم اليومي فيتبع المغالطة بأخرى ويجمع الخطأ بالخطأ. في ص ١٧٥ يقول:

(إن الحرب الأمريكية على السنَّة مستمرة منذ أربع سنوات في العراق فهل تستمر أربعاً أخرى ليتساوى الزمن المفترض للحرب على السنَّة مع الزمن الذي خصص مابين عامي ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨ للحرب على الشيعة؟)

هنا يتضح أن المتقدم متأخر وبالعكس بين النص السابق ونص حسن هذا، فالخلاف الماضوي أنجر إلى حرب حاضرة ومستقبلية. هل الحرب هنا هي حرب عقائدية: أمريكا ضد السنَّة؟!

هل جميع الشيعة مع أمريكا؟! وهل أمريكا ممكن أن تتفق مع الشيعة كمذهب فقهي حقاً وهو مذهب أنجب حزب الله في لبنان ونظرية دولة لاعلاقة بكل التراث الغربي من الإغريق وحتى الآن، في إيران؟!

حسن العلوي يطرح تأويلاً مختلف كحيلة أخرى للخروج من التباس أعظم، فجميع عمليات الإرهاب في العالم منفذوها هم سنة (بل وشعارهم عمر بن الخطاب تحديداً من ملا عمر أفغانستان إلى جيش عمر الذي أعلنه الزرقاوي في العراق، ثم سرايا عمر.. وغيرها)، لذا يعوج العلوي الكلام ليقول إن ما حصل في سبتمبر والأحداث التي حصلت في أمريكا، هو

محض تشويه للسنة، وبالتالي فهو لا يتصل بجوهر تراث أدبي وفقهي ونسق خطابي يقضي باقصاء الآخر فلا يفرق بين جندي أمريكي محتل وبين امرأة عجوز تزور مراقد تاريخية وأثرية ووطنية مقدسة، تراث يتجاوز ابن حزم وابن تيمية ومحمد عبد الوهاب والقرضاوي والحارثي وفقهاء سعوديين، مثل ابن جبرين، لازالوا يصرحون بتسمية الآخر رافضي يجب قتله والتشهير بعرضه ودمه.

حسن العلوي هنا بدل أن يصدح بكلمة الحق التي أحوج ما يحتاجها العراق وأهل بلدته وأصل عائلته، بدل هذا يرمي حسن العلوي نفسه في مستنقع النسق الخطاب العربي الذي تورم برفد أجيالاً متعاقبة سدة الصمت إزاء بشاعة ذلك الحلف الصامت والعلني بين السلطة السياسية وكتابة وانتشار المدونات السنية الكبرى من فقه وتاريخ وأدب، حسن العلوي لاينخرط فقط في هذا النسق فقط وإنما يزيد عليه بتحويل الفلوجة التي كانت متخمة بأسلحة عصابات الدم والتخريب إلى بور سعيد. في حين يتناسى آلاف المقابر الجماعية.

حسن العلوي ليس مفكراً ولا مؤرخاً، وإنما هو كاتب سياسي آيدولوجي، لذا كان طبيعي أن يكون بحثه عن شخصية عمر بن الخطاب هو محط لافتة لمقصديات أوسع. وحسن

العلوي هنا ينتكس مرتين: مرة ضد ما كتبه حول الشيعة والمرجعية والفقهاء المتصدين منهم. ومرة ضد ما كان يمكن أن يكون معارضاً لصدام حسين، ولو ظاهراً. وهنا في هذا الكُتيب يبدل حسن العلوي لهجته إزاء صديقه القديم. ففي ص ١٨١ تراه يقول:

(أما الرئيس صدام حسين فقد أمر مرافقه الشخصي بأن يصدر تعميماً حزبياً لمنع قياديين في الحزب رآهم يحضرون صلاة الجمع في المساجد وقال بالنص: إن ذلك يشكل خطراً على أجيالنا الحزبيه وهي ترى قياديين في الحزب منغمسين بقضايا دينيه.

ولم أر الرجل [= أي صدام] وبيده نسخه من المصحف إلا في صالة محكمة الجنايات الكبرى، فتمنيتُ على صاحبي أن يكون أكثر انسجاماً مع أصوله العلمانية، وإن كان الأمر بعدئذ لله فهو الذي يهدي ويضلّ ولا يعلم النوايا إلا الله)

فحسن العمري، أقصد العلوي، يستخدم مفردة «الرئيس» و«صاحبي» وهذا الانتكاس في ذكر الطاغية يصل إلى محاولة الترحم وتضليل القارئ بأن يقتنع بأن النوايا لا يعلمها إلا الله

لذا لا يجوز لعن الطاغية لأنه محتمل أنه تاب (ذات الآلية السلفية عند ذكر يزيد والحجاج)، مع أن حسن العلوي قبل سطر واحد فقط تمنى أن يكون صدام وفيًّا لإلحاده ومحاربة الحرية الدينية، فلا يستخدم صدام أكذوبة التمسك بالقرآن الكريم، مع العلم أن هذه لم تكن المرة الأولى لصدام كما يتسرع حسن العلوي، فسبق لصدام أن نشر صورة كثيرة وهو في وضعية الصلاة أو المساجد والأضرحة المقدسة، ثم قام بحملة إعلامية أخيرة تحت اسم الحملة الإيمانية، تلك الصور والحملات التي كانت تختم بقصف ذات الأماكن ونحر ذات الذين صدقوا الحملة!.

الأمر الذي يحاول تعميته حسن العلوي هنا هو أنه هو ذاته يستخدم أكذوبة صدام حسين، صدام دخل إلى محكمة الجنايات وبيده القرآن كحيلة أخيرة، وحسن العلوي يدخل إلى البحث التراثي والمحكمة التاريخية وبيده تاريخ مكذوب لشخصية عمر بن الخطاب، وكلا الرجلين، صدام وحسن العلوي، لم يستطيعا تغطية القبح ومستنقع من الاستبداد، بغلاف جمالي خارجي، فلا حمل نسخة من القرآن يمسح جريمة مقابر جماعية وحروب متتابعة واحتكار خيرات وطن بكامله. ولا حشو قراطيس من كلمات أدبية إنشائية، يمكن له أن يغير شمس الحقيقية، والتي يكفي نص الغدير الذي لايوجد

حديث له كل هذه المصادر ليس في تاريخنا فقط وإنما هي كثرة لايمكن مقايستها بأي نص تاريخي وسردي تراثي آخر.

حسن العلوي ينخرط هنا في نسق السكوت العربي عن النوات الأولى للتناشز والفصام في هوية هذه الأمه، فكان خطاب لايسمع إلا بشكل انتقائي، ولا ينتقد إلا انتقاداً أعوراري، فكان مشروع سياسي مشظي جارح، وخطاب ثقافي تحريضي لم يستطع أن يفكك أي إشكالية يمكن أن يتجاوزها ويدخل، ليس إلى مشاركة سنة وشيعة فقط، وإنما مشاركة العصر والشعوب ومن ثم الحضارة.

بالفعل حسن العلوي هنا ربح القليل من سواد الحبر وخسر الكثير من بياض المعنى والضمير.

في كتاب الشيخ الصدوق «عيون أخبار الإمام الرضا»، يُروى عن النبي القول: **«من دان بغير سماع أورثه الله التيه»**.

الخاتمة

(١)
أضرحة البقيع، محنة الهوية وأقنعة التاريخ

توجد علامتان بالغتان في حساسية الاقتراب منهما والسؤال عنهما. الأولى عدم وجود قبر للسيدة فاطمة بنت الرسول ﷺ. والثانية تخريب أضرحة أئمة البقيع. وهذا السكوت المطبق يفضي النظر المستعجل إلى ربطهما معاً. فمن لم يطق رؤية ضريح للسيدة فاطمة هو ذاته من لم يطق رؤية ضريح للأئمة الأربع. هكذا يستمر الشجن ويسهل الاتهام ويدوم الاقتتال. فإذا بالمجتمعات تتقسم، والدول تتأزم، والكتابات تتعتم. وبينما الراهن الإعلامي والوسائطي يتوسع في شبكات الانترنت والفضائيات، ينزوي الكثير من المثقفين وتضيق دائرة اهتماماتهم، فتنحصر الكتابة، خوفاً أو طمعاً، في مواضيع حيادية، فإذا بالحبر المسكوب يساوي الدم المسفوك. فلا المجتمعات تتطور ولا الثقافة بذات أثر.

في الثامن شهر شوال عام ١٣٤٤هـ، تم هدم الأضرحة للأئمة الأربعة في البقيع، تحت عنوان التوحيد ومحاربة الشرك. وكأن منطقة الجزيرة العربية لم تكن مملوكة لعشرات الخلفاء والسلاطين الذين تبجلهم العقيدة الوهابية إجلال مطلق، فلو كان بناء معلم تذكاري لشخصية متميزة يعد من الشرك لما تركته أجيال المسلمين الأوائل، خصوصاً وأنهم الأقرب إلى روح النصوص الدينية وأحاديثها وأدرى بأسانيدها. وهل فعلاً التوحيد هو في هدم قبر لميت وإعلاء فلان الفلاني شيخاً مطلقاً وله طاعة كاملة والبيعة الأبدية، هل حارب القرآن والنبي الأصنام الحجرية وترك الفراعنة الأحياء؟!

من التناقضات الغريبة أن الوهابية إذ تجنح نحو التجريد هنا والإخلاص، هي ذاتها أكثر العقائد تجسيماً فالله له يد ورجل وينزل على حمار ليلة الجمعة ويضحك ويرى وجهه وما إلى ذلك، لماذا إذن حينما وصل الأمر إلى القبور ينعكس الأمر فإذا بالوهابية تقفز من التجسيد إلى التجريد؟!

ثم أليس الوهابية تلتزم بالتفسير الحرفي للقرآن، فكيف يمكن الأخذ بنظر الوهابية في محاربة زيارة قبور الأولياء، والقرآن يقرّ بأنهم أحياء وليسوا أموات فهل النبي أقل منزلة من الشهداء، فيكون لايسمع ولايرى؟!

وأصلاً كيف ينسجم هذا وأصل من أصول الإسلام هو الإيمان بالروح، بينما حسب نظر الوهابية في محاربتها المراقد والأضرحة، يكون الإنسان قد انتهى بعد الموت، تماماً مثلما يقول الملاحدة، كيف اجتمع في الوهابية العصبية الدينية والإفراط الإلحادي والتجسيدي معاً؟!

واضح أن القضية ليست قضية إيمانية وإلا لكانت مسألة زيارة القبور حالها حال المواضيع الأخرى يتم معالجتها ومقاربتها بذات العقلية المادية التجسيدية فقبر للإمام أو نبي ليس أعلى مقاماً من الله. هنا يظهر اختلاط السياسي بالديني فالوهابية كانت سيفاً بيد ملوك الجزيرة العربية الجدد، والمعارض هنا سوف يكون كافرا دينياً ومنشقاً سياسياً. والمجتمع بدوي لا يتحرك إلا بعنصرين المال والعقيدة، فكان لجيش الأخوان (التأسيس العسكري الأول للوهابية) الغنيمة وللملك الولاء. دخلت الوهابية المدينة واستباحتها بواقعة مشهورة، تحت لافتة الإسلام والتوحيد، كان يعينهم جيش بريطانيا العظمى. موقف يذكرنا بحادثة في تاريخنا القديم حيث الخوارج يقتلون الصاحبي ويبقرون بطن زوجته، ثم يبدون تسامحاً غريباً مع مسيحي أكلوا من نخلته بعض التميرات.

قد يرى البعض أن هذا الحديث هو تخبيص في قضايا

تعيق التنوير والحداثة، وقد يراه آخر أنه حديث يصب في الإثارة الطائفية. لكن كلا الاعتراضين في غاية الوهن: فلا تنوير ممكن من دون حل المسألة الدينية في مجتمعات تاريخية لا زالت هويتها وصراعاتها مأزومة بسبب المرجع الخيالي لمورثها وليس ماضيها الحقيقي. كما أن ترك موضع كهذا هو أيضاً يصب في الإثارة الطائفية تماماً كالحديث عنه، لكونه تأييد صامت لمن قام بالتخريب العملي فضلاً عن نشر الدعاية المضللة التي تبرر هذا السلوك. أوليس تخريب الأضرحة في البقيع قبل ما يقارب القرن من الزمان، هو ذاته تخريب الضريحين في سامراء، أو أن ذات عمليات الذبح التي تعرض لها سكان الجزيرة هو ذاته القتل اليوم الذي نراه في شوارع العراق، أو أن ذات الفتاوى المحرضة ضد الأقلية في الجزيرة العربية هو ذاته ما يتكرر على لسان شيوخ مأجورين في مصر اليوم؟!

إذن من الغريب أن يكون صمت المثقف عن مثل هذه القضايا تحت، متحججاً بيافطة العلمانية مثلاً، فاستنكار هدم الأضرحة هو استنكار ضدّ غمط حقوق الأقليات، وحرية الدين، والدفاع ضد تخريب معالم أثرية وفنية. إن ترك مثل هذه القضايا خارج دائرة الكتابة الثقافية، يفضي إلى الاحتقان والكره المحبوس، وترك الأمر للقنوات المذهبية أن تتورم وتختنق ومن ثم تنفجر بوجه المشاريع السياسية والعمرانية، فلا تكون

الضحايا إلا أطراف أخرى ومشاريع أخرى لاعلاقة لها بالموضوع، وليس من سبب لهذه العشوائية في الموت والخراب، والاستمرارية في القتال، إلا لكون المثقف والمتخصص مصاب بالكبر والعجرفة من الانشغال بقضايا شعبية وجماهيرية.

ثم إن هنالك ما هو أشدّ خطراً بالنسبة للمثقف، من الطائفية وهو معاداة العقل ومجافاة البرهان والأدلة. فهناك من يحاول سدّ باب النظر وجعل الناس يساقون كقطيع الغنم خلف فتاوى الكراهية والاتهام، كما يفعل شيوخ وتجار العقيدة الوهابية. وهناك من يطرح القضية بنوع من استرداد الثأر وتأبيد حالة العزلة بين المواطنين، ومعاداة الدولة، كما تفعل بعض المؤسسات الشيعية، حيث يتم تقسيم الناس حسب عقائدهم في دوائر معزولة متربصة بعضها ببعض، يجب أن يكون دعم المثقف هنا وكتابته هو لصالح تفعيل العقل ونشدان الأدلة، والمحافظة على الأمن والاستقرار العام لكافة أبناء الشعب بالتساوي، وهي أمور مستحيلة بدون الإيمان بالحوار والإقرار بالعدالة التمييز المذهبي. فالحوار يزيد من فاعلية المثقف تقدماً، لكنه يعيق تجار الكراهية وشيوخ فتاوى الموت وأحزابهم. طي عباءة الكتابة عن هذه المواضيع هو خير دعم يقوي ويرفد أعداء المجتمع والمثقف على السواء.

وبعيداً عن أي خطاب هجائي، لا بد لنا هنا من توخي

الانزلاق في وادي الحقد العقائدي، إذ صحيح أن الشيعة كانوا في أغلب الأوقات معارضة مُضطَهدون يعانون أشدّ أنواع النبذ والحرمان والتعذيب، لكن التاريخ نفسه يعطينا الكثير من العبر بأن هؤلاء حينما يكونوا هم في السلطة (= البوهيين، الفاطميين، بعض الحركات السياسية في إيران والعراق)، فإنهم كثير من الأحيان يمارسون ذات الانتهاكات بحق الآخرين (مثلاً: السعودية تمنع كتب محمد باقر الصدر، دولة أخرى تمنع كتب ابن تيمية). وصحيح أن إرث الوهابية هو إرث حافل بالعصبية والانغلاق والدم، فلا تأمل ولاجدل ولاحوار ولا منطق ولاعقل، والولاء المطلق للسيف، لكن الحاضر يدلنا على أن الوهابيين هم أكثر من شريحة واحدة، فهناك في المملكة السعودية اليوم إقبال على الفلسفة والرواية الأدبية الحديثة (والتي لاتفهم من دون الفلسفة والتأويل)، وهناك شرائح اجتماعية كبيرة ترفض العنف وتدعوا إلى الأمن الاجتماعي، وإلغاء التميز المذهبي والحث على تكريس مفهوم المواطنة، وجعل كل ما حدث مجرد ماضٍ كريه يجب عدم تحويله إلى مرجعية للسلوك والنظر.

بيد أن المشكلة هنا أن هذا الماضي الكريه سوف يبقى ماثلًا ومحركاً ما لم يتم الاعتراف به وبالأخطاء الذي جرت فيه، وإعطاء تعويض للمتضررين به. وهو أمر يخشى منه المتربعون على عروش السلطة أن يهز شعبيتهم وإخلاص

معاوينهم فبسبب تلكم الأخطاء تم تشييد دول وصعود عوائل إلى سدة الحكم. فمفهوم المواطنة والمساواة، مفاهيم غريبة على تراث وتقاليد الكثير من مجتمعات الخليج العربي وبعض الدول الأخرى (عربية أو غير عربية) القائمة أساساً على تراتبيات طبقية، وبالتالي فتسامح بهذا الحجم يعني خطيئة مضاعفة بنظر شيوخ البلاط السني أو الوهابي. من جانب آخر هنالك دول وأحزاب تم إقامتها بعنوان الدفاع عن الضحية، فكان التشيع ومظلوميته هو عصب البقاء لهذه الدول والأحزاب، وتسامح كهذا سوف تحوله إلى اختراق سياسي ضدّ الدول والأحزاب الأخرى. وهذا يعني دور مضاعف للمثقف وضرورة التفعيل الكتابي دفاعاً عن البرهان والإنسانية، ضدّ الطائفية وانغلاقها، وضدّ السياسة وحيلها. وفي أزمنة الأنترنت ومشاعية الكتابة، تتعقد المهلة في توضيح ملابسات كتابات الناس العاديين وانصاف المتثقفين، وتلبيسات المؤسسات العنصرية والمجاميع الطائفية، ومن هذه الزاوية نغدو أكثر حاجة إلى المثقف من الأزمنة المثقف، من أجل الدفاع عن الهويات وفضح أقنعة التاريخ، وفرز اختلاط المصالح وطرق استخدام التراث والنصوص الدينية، وصنع صخب يهيّج العاطفة الجماهيرية وتجعلها جموع مغيبة وسكرانة عن الحاضر، فيدوم الصراع المذهبي على قضايا الماضي وتبقى عروش الطغاة آمنة ومتحكمة بمصير الحاضر والمستقبل.

(٢)

شموع الفقد على جسر الأئمة

دعني أيها الجسر أشاطرك العتابا

كيف من جديد

تساقط العراق طفلاً على تلكم الأعتابا

وجه الله في النهر يعلوه الغبارُ

هولاكو دفن النهر بكتب الضريح

وها هم أحفاده العُرب

بحرق أطفالنا زادوا.

النهر نقطة سطر للعراق

كيف صحّت يا إلهي

هذي التراويح بالموت المراق؟!

عجبي كم نناشدكم

لاتدفنوا نقطة ماء

ونشيدكم كل احتراق

◉ ◉ ◉ ◉

قل لي من علمك أيها الجسر

أن هؤلاء شيعة

أتكتب الأحجار في قلب الأناسي

غايتها البُهم الشنيعه؟!!

رحماك أبا حنيفة

كأنك عربي الأصل اليوم قد صرتَ

أو أن جميع الفرس شيعة!!

آااه لو ينفع هذا الحرف العربي

في تطبيب خيانه

يابن الحقد النجدي

أنت صيرتَ كل جيوش الأحزاب

أصحاب للوحي

وجئت تهدم بيوت علي

وأهل البيت بشهادة نبي الإسلام

أمانه

آااه هذا الضمير العربي

كم يحتاج لأعادة تغيير وصيانه

يابن الحقد النجدي

لم يعلمنا شبيه الكليم

سوى صلاة السلم وترنيم حمامه

آااه لو ينفع هذا الحرف العربي.. لو

☯ ☯ ☯ ☯

دعني أيها الجسر أشاطرك العتابا

ونتصفح في القلب غرف الأسى

باباً فبابا

قل لي أيها الجسر

كيف جافيت احتضان الطفولة

وارتخت أحجارك القساة الصلابا

أم أنك مثلهم قد غدوت

نبت عنهم جسر خيانة

وعنك الحقد الدفين قد نابا؟!

☯ ☯ ☯ ☯

قف على جسر الأئمة وسأله

ماذا عساه رأى الصخر الأصم فذابا

أسفي على النيل العظيم

كيف يهدي الفراتين، غربان اغترابا

أسفي على مكة نست الكتاب

فغدى جهالها

باشلاء أطفالنا كُتّابا

أسفي لدمشق كبد الأخوة

كيف قطّعت أكبادا

أسفي على الشقيق من المحيط إلى الخليج

شقوق كره تعاضدت أكلابا

أسفي على العربي

كيف طعم العدا أطفالنا

يعمر البلد البعيد بنفطنا

ولأرضنا بادا

أسفي على الضمير في جسر الأئمة

يفطم الرضعان حروف حقد عربية، نابا فنابا

أسفي لو ينفع الأخ العربي

ويبهجه دمي بعض الرضا

لعقدتُ له دموع أمهات يتشفى بها

وشعب نخيل حزن، وحقول مآق للشجا

وسع الفضا أعنابا

أسفي أعطيه بكل الرضا

أغسل بدموع مليون يتم فوق جسر الأئمة

تاريخ أحقاد عُربٍ

تراصفت أحقابا

☯ ☯ ☯ ☯

ها أني على عتبات شبيه الكليم

حرفي كاظم غيظه

حيث محبرة المآقي تقلبت أحجابا

يابن الجراحات الطهر

يابن الحرف المؤتمن

هولاء فيكم رمونا خيانة

فهلا سائلوا المحرابا

من خان من

وهل من سواهم من صير الطغيان فن؟!

ماذا عساهم أن يبصروا

وهم من ألف عام

معلفهم فقه سلاطين الوثن

هولاء بايعوا كل غالب

وحمّلوا الأجرام قول لن

لم نبايع.. ولن نبايع

فأمهاتنا أرضعتنا موالاة لن

يا شبيه الكليم

سرنا إليكم قلب على القلب جسر تمرد

وبكم يابن الطيبين يكتحل الزمن.

ياشبيه الكليم.. يابن الحرف المؤتمن

يقولون القاتل «المجهول» فر واختفى

آاه.. رامي النهر والأطفال حجارة لم يفر

آوته قواميس حقد عربيه.

... ياحفيد المسيح يابن محمد

إلى متى السلاح ينبح حول الضريح

وإلى متى يرثيك أو ترثيه، الحرف الذبيح؟!

عجبي أيها الجسر

ألف ألف عام

ما ملّ زائرووك الدرب

ولا ألف ألف دخان للحرب قد أضلك

قل لشعب البراءة لاترتعب

فكلب الصيد مدجن

فإن يكن الحقد العربي

غابة وهم

فهو عند أول شعاع للشمس، يهلك

☯ ☯ ☯ ☯

أيها الجسر.. ياليل المعنى

تهاوى عليك الحرف والسيف احتطابا

... ياعراق.. يالحن طفولة

قل لي

كيف لحن الغي بلاغة صابا؟!

ستبقى ياعرق المعاني

بخور صبر

إن تحرقك نيران حقد

فأنت عطر طيب طابا

المُحتَويات